EL CUIDADO DE LA VIDA
EN LA PARADOJA DE LA CONFLICTIVIDAD HUMANA
Una relectura de Lucas 10, 25-37

Estudiante:
Aníbal de Jesús Cañaveral Orozco

Profesor Guía:
Dr. José Enrique Ramírez-Kidd

En cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas

Universidad Bíblica Latinoamericana
San José, Costa Rica
Agosto de 2015

EL CUIDADO DE LA VIDA

EN LA PARADOJA DE LA CONFLICTIVIDAD HUMANA

Una relectura de Lucas 10, 25-37

Tesis

Sometida el día 04 de Agosto de 2015 al Cuerpo Docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana, en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas, por:

Aníbal de Jesús Cañaveral Orozco

Tribunal integrado por:

____

Dr. José Enrique Ramírez-Kidd, Profesor Guía

____

MSc. Violeta Rocha Areas, Dictaminadora

____

MSc. Elisabeth Cook Steike, Lectora

____

Dra. Karla Ann Koll, Lectora

____

MSc. Elisabeth Cook Steike, Decana

“No tratéis de escapar cuando la vida os lleve a situaciones
de desestabilización y de crisis, de desgarro y de ruptura
y se queden en suspenso los privilegios teológicos que os sostenían,
porque sólo cuando renunciéis a definiros por
comparación con los demás
se desplegará lo más auténtico que hay en vosotros.
La vida que habéis abrazado no es un modelo ético,
ni un relato fundador, sino una pasión, una aventura, un riesgo,
un itinerario a recorrer con los ojos y los oídos abiertos
y en el que la única brújula que guía a la meta
es la de la misericordia y la ternura”
María Dolores Aleixandre.



A mi abuela María Etelvina Bermúdez Arenas,
que hizo parte de mis primeros viajes en la infancia
y me enseñó a saborear la vida peregrina.
A mi madre Otilia de Jesús Orozco Bermúdez,
que en vísperas de su viaje sin retorno físico, en su amor
de madre, y en sus últimos días, me dejó este
mensaje: “¡Hijo! Siga adelante con el estudio”.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer lugar, al Dios de la Vida, que vino guiando mis pasos en el camino recorrido desde la infancia, alimentándome con su sabiduría divina a través de la vida y de su Palabra escrita.

A mi familia biológica, como el primer lugar y espacio vital donde comenzó a palpitar la pasión y el encanto por los estudios, los encuentros con la realidad campesina y con la Biblia.

A toda la familia y comunidad de la Universidad Bíblica Latinoamericana que me acogió en sus aulas y en sus espacios cotidianos para brindarme y nutrirme con sus riquezas académicas y humanas.

Al profesor José Enrique Ramírez Kidd, porque ha sido el acompañante cercano en este proceso de investigación, preocupado hasta en los mínimos detalles y asumiendo como suya esta labor investigativa y poniendo a mi alcance la bibliografía necesaria.

Al apoyo de la Iglesia Colombiana Metodista, la Iglesia Unidad del Canadá, la Comunidad de los Misioneros Claretianos y el Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI), que me apoyaron solidariamente para poder llegar a Costa Rica y cerrar este ciclo de estudios.

A Alcira Ágreda Quiroz, compañera de vida y de camino, que me acompañó en muchos momentos de distancia y lejanía, con su voz de aliento y comprensión con este proceso formativo.

A las personas amigas y compañeras de camino de diversas latitudes que, con su amistad y compañerismo, mantuvieron en mí encendida la chispa de la superación y llenaron de muchos sentidos los trayectos del camino recorrido.

CONTENIDO

CAPÍTULO II

INTRODUCCIÓN

Ciertamente, en el lugar del bambú* confluye, en buena parte, la travesía de la formación empírica y autodidacta después de los 50 años y las primeras huellas en las instalaciones de esta Universidad a la que llegué gracias al Recinto de PROMESA en Colombia, el lugar donde escuché nombrar, por primera vez, la existencia y la posibilidad de dar inicio a mis estudios académicos en la UBL. Esos son, pues, los sentimientos y los aprendizajes que evocan y articulan el contenido de esta tesis que lleva por nombre *El cuidado de la vida en la paradoja de la conflictividad humana. Una relectura de Lc 10, 25-37*. Tras de sí pasan los contextos colombianos y latinoamericanos que dan razón de múltiples caminos recorridos, vividos intensamente en sus alegrías y tristezas, en sus paradojas y complejidades, en sus aciertos y desaciertos, en sus fortalezas y debilidades, en sus lucideces y ambigüedades.

La intencionalidad en la investigación de la parábola del buen samaritano se concreta en abordarla desde las coordenadas de la complejidad y la conflictividad humanas en el cuidado de la vida. En esa dirección gravita el hallar los aportes nuevos de esta investigación que toma un texto con una larga riqueza de estudios exegéticos y hermenéuticos realizados, como se evidencia en la bibliografía que acogió este acercamiento. Por tanto, en esa mirada se encuadra el objetivo de profundizar acerca del cuidado de la vida desde la perspectiva de la conflictividad humana, a partir de un estudio exegético de la parábola, de modo que pueda ofrecer luces para la interpretación de los contextos actuales y poder implementar una práctica más eficaz en favor de la vida.

La premisa que traza el itinerario de contenido y la contribución de la investigación, está referida al hecho de que ante la persona agredida en el "camino de Jerusalén a Jericó", ante los bandidos que la dejaron medio muerta, el sacerdote y el levita que pasaron de largo, el samaritano que se acercó y socorrió al herido, el mesonero que lo recibió en su mesón, el experto de la ley y Jesús que abrieron el diálogo, podemos quedar en la perplejidad por los modos de proceder en el momento inesperado. En muchas ocasiones hemos escuchado, leído y emitido juicios de valor en lo superficial e inmediato del texto y

nos cuesta reconocer que a lo largo de nuestra vida pudimos haber sido el experto de la ley, el hombre herido, los asaltantes, el sacerdote, el levita, el samaritano y el mesonero, uno o varios al mismo tiempo.

La investigación se articula en cuatro capítulos, las conclusiones finales y la bibliografía. En el capítulo I, se trabaja en el análisis textual de la parábola con la ayuda de las herramientas exegéticas y un estudio sobre el texto en sí mismo y sus aristas de intertextualidad y significados de los vocablos más relevantes en el mismo. El II comprende un análisis literario del texto que nos va llevando más a sus interacciones literarias, sus campos de significados, sus aspectos sociológicos en los personajes y sus temáticas más profundas, complejas y conflictivas, mediante la contribución de una constelación de autores y autoras que han abordado la parábola desde diversas ópticas. Esa panorámica literaria va poniendo las bases para adentrarse en el tercer capítulo, dedicado a la manera como ha sido recibida e interpretada la parábola en los diversos ámbitos de la historia de la Iglesia y de los espacios de la ciencia y la cultura. Se trata del capítulo más denso y más diverso en cuanto que hace un recorrido parcial desde la patrística hasta los más recientes aportes de la hermenéutica bíblica latinoamericana. Concluye el contenido con el análisis teológico del texto en el IV capítulo, con un esfuerzo de articulación de los núcleos o ejes teológicos que pueden emerger desde las profundidades de la parábola. Ello se recoge, de modo organizado, en tres núcleos de conclusiones temáticas que sintetizan los aportes nuevos y sugestivos sobre el estudio de la parábola.

---

* Planta de bambú que se levanta majestuosa en el centro del campus de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

CAPÍTULO I

ANÁLISIS TEXTUAL DE LA PARÁBOLA

1.1 Breve introducción

En el presente capítulo abordaremos un análisis textual de la perícopa de estudio (Lc 10, 25-37), conocida como la parábola del buen samaritano. Nos asiste la intención de considerar algunos de los elementos que implica un análisis del texto bíblico en sí mismo, pero estableciendo también diversos puntos de conexión con otras fuentes consultadas. Desde el empeño de traducir el texto de su origen griego hasta los apartados finales de este capítulo, hay un esfuerzo de ahondar en su textura, en sus significados literales, en sus sentidos figurados y simbólicos y en las nuevas perspectivas que nos aporta esta investigación.

Nuestro análisis se ocupa de la crítica textual en pocas líneas ante la evidencia de ser un texto con muy pocas variantes en los códices y manuscritos originales, y se adentra en un análisis gramatical del vocabulario. La delimitación de la parábola nos posibilita establecer que la narración se encuentra dentro de una unidad mayor al capítulo 10, dato que nos invita a la consideración de la intertextualidad. Nos remitimos para ello a tres pasajes del Antiguo Testamento que nos amplían horizontes de sentido sobre la parábola, en cuanto apuntan a las dimensiones del camino, el viaje y la conflictividad humana. Sobre estas temáticas tratamos de dar un paso más en el estudio de la parábola, acogiendo el estudio de siete términos griegos que constituyen, a nuestro juicio, los ejes temáticos y transversales de la narración. Asimismo, indicamos que la versión Biblia de América será nuestro principal texto de referencia, la cual representamos con las iniciales BA[1], lo mismo que el texto del Interlineal Griego-Español[2] . Concluimos este capítulo con dos referencias que enriquecen este acercamiento de análisis textual.

---

[1] Santiago Guijarro Oporto y Miguel Salvador García (Directores). *Biblia de América*, Segunda edición. Madrid: Atenas, PPC, Sígueme y Verbo Divino, 1994.

[2] Elsa Tamez e Isela Trujillo. *El Nuevo Testamento griego palabra por palabra. Interlineal Griego-Español*. S.l: Sociedades Bíblicas Unidas, 2012, 260-262.

1.2 Traducción del texto

El siguiente es un intento de traducir la parábola por versículos:

(25) Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;	(25) Y he aquí que se levantó un experto en la ley para ponerle a prueba, diciendo: Maestro, ¿qué he de hacer para tener parte en la vida eterna?
(26) ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;	(26) Y Jesús le dijo: ¿Qué ha sido escrito en la ley? ¿Cómo lees?
(27) ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	(27) Y él, respondiendo, dijo: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, con toda tu fuerza y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo*.
(28) εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.	(28) Jesús le dijo: Has contestado correctamente. Has esto y vivirás.
(29) ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;	(29) Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?
(30) ὑπολαβὼν δέ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ καὶ λῃσταῖς περιέπεσεν οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ τυγχάνοντα.	(30) Jesús le contestó: Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de asaltantes, quienes tras despojarlo y golpearlo, se fueron dejándolo medio muerto.
(31) κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν·	(31) Por una coincidencia, un sacerdote bajaba por aquel camino, y al verle, se fue por el lado opuesto.
(32) ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.	(32) Igualmente también un levita que venía junto al camino, y viéndole se fue por el lado opuesto.

(33) Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ,ἐσπλαγχνίσθη	(33) Pero un samaritano que iba de camino, vino junto a él, y al verle, fue movido a compasión.
(34) καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.	(34) Y acercándose, vendó sus heridas, derramando aceite y vino sobre ellas, y le montó en su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él.
(35) καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι.	(35) Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero y le dijo: «Cuida de él, y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando vuelva a subir».
(36) τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς;	(36) ¿Quién de estos tres te parece que ha sido prójimo del que cayó en manos de los asaltantes?
(37) ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.	(37) Y él dijo: El que hizo la misericordia con él. Jesús, entonces, le dijo: Vete y haz tú lo mismo.

1.3 Análisis de crítica textual

La parábola del buen samaritano es un texto que no presenta mayores dificultades de crítica textual, por lo que en este aspecto se considerará la expresión: ([γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν). De acuerdo con el aparato crítico del Nuevo Testamento griego (UBS 4ta. edición), el versículo 32 tiene un participio [γενόμενος], que aparece en el códice (P) 45 con el respaldo de B C E G H K M S U V W y en la mayoría de manuscritos minúsculos. No se encuentra en (P) 75 (א)* (donde se omite todo el versículo) ni en B L X. En la misma expresión encontramos el participio (ἐλθὼν), que se encuentra en P (75), con un amplio respaldo (א) B C E G H K M S U W Γ Δ Θ Λ Ξ y múltiples manuscritos minúsculos, pero no se encuentra en P (45), dándose en los dos participios una posición invertida. Sobre el segundo participio se argumenta lo siguiente: "*Resulta difícil decidir si, por ser redundante, el texto más largo fue abreviado por los copistas, algunos de los cuales*

omitieron ([γενόμενος]), *y otros* (ἐλθὼν), *o si el texto más largo es el resultado de una combinación de textos*"[3].

1.4 Análisis gramatical del texto griego

Comencemos por una observación de las constelaciones de verbos griegos en los versículos 30-32 y 33-35. En los vv. 30-32, tenemos los siguientes verbos o formas verbales: κατέβαινεν, περιέπεσεν, ἐκδύσαντες, ἐπιθέντες, ἀπῆλθον, ἀφέντες, ἰδὼν, ἀντιπαρῆλθεν, [γενόμενος], ἀντιπαρῆλθεν. Por su parte, en los vv. 33-35, vemos: ὁδεύων, ἦλθεν, ἰδὼν, ἐσπλαγχνίσθη, προσελθὼν, κατέδησεν, ἐπιχέων, ἐπιβιβάσας, ἤγαγεν, ἐπεμελήθη, ἐκβαλὼν, ἔδωκεν, εἶπεν·, ἐπιμελήθητι, προσδαπανήσῃς, ἐπανέρχεσθαί, ἀποδώσω. La menor cantidad de verbos se encuentra en los versículos 30-32 que corresponden al movimiento de los ladrones, el sacerdote y el levita en relación con el hombre medio muerto. La acción de los asaltantes está compuesta por seis verbos, mientras que para el sacerdote y el herido (κατέβαινεν, ἰδὼν, ἀντιπαρῆλθεν), tenemos solamente tres verbos. Para el levita y el hombre medio muerto ([γενόμενος][4], ἐλθὼν, ἀντιπαρῆλθεν), tenemos únicamente dos verbos y una conjetura sobre un tercer verbo. En cambio, para la constelación de 33-35, observamos diez y siete verbos, lo cual indica que en esta parte del relato se centra el mayor número de acciones por parte del samaritano hacia el hombre herido.

El análisis gramatical de esta constelación de verbos se detalla de la siguiente manera, dejándonos guiar por versículos: (v. 33) ὁδεύων, viene del verbo ὁδεύω (viajar, ir de camino) y es un participio, en tiempo presente, voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce por: "que iba de camino", también de viaje[5]; ἦλθεν, viene de ἔρχομαι (venir, llegar…) y es un participio, en tiempo presente, voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce: "vino o llegó junto a él" o también, "descendió sobre él; ἰδὼν, viene de ὁράω (ver, observar, darse cuenta, entender, experimentar, ir a ver) y es un participio, en tiempo aoristo, voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce: "al verle";

[3] Bruce M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego*. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006, 128.

[4] Hay acá un caso de un verbo deponente. La explicación es la siguiente: El verbo deponente es aquel que, aun portando un significado propio de la voz activa, se conjuga a la manera de la voz pasiva.

[5] Archibald Thomas Robertson, *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento*. Barcelona: Libros CLIE, 1989, 174.

ἐσπλαγχνίσθη, viene de σπλαγχνίζομαι (compadecerse) y es un aoristo, voz pasiva, indicativo, 3ª. persona, singular y traduce: "fue movido a compasión".

Continuando con el v. 34, encontramos: προσελθὼν, viene de προσέρχομαι (venir o ir hacia, acercarse a) y es un participio, aoristo, de voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce: "acercándose"; κατέδησεν, viene de καταδέω (vendar) y es un aoristo, de voz activa, indicativo, 3ª. persona, singular y traduce: "vendó sus heridas"[6]; ἐπιχέων, viene de ἐπιχέω (derramar, echar, verter) y es un participio, de voz activa, tiempo presente, nominativo, masculino, singular y traduce: "derramando"[7]; ἐπιβιβάσας, viene de ἐπιβιβάζω, (poner sobre, montar sobre, hacer subir) y es un participio, aoristo, de voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce: "subiéndole"[8]; ἤγαγεν, viene de ἄγω (traer, llevar, ir, conducir) y es aoristo, de voz activa, indicativo, 3ª. persona, singular y traduce: "trájole a un mesón"; ἐπεμελήθη, viene de ἐπιμελέομαι(cuidar, atender) y es aoristo, de voz pasiva, indicativo, deponente, 3ª. persona, singular y traduce: "cuidó de él".

Proseguimos con el v. 35: ἐκβαλὼν, viene de ἐκβάλλω[9] (sacar) y es un participio, aoristo segundo, de voz activa, nominativo, masculino, singular y traduce: "sacando"; ἔδωκεν, viene de δίδωμι(dar, conceder, depositar, pagar) y es un aoristo, de voz activa, indicativo, 3ª. persona, singular y traduce: "dio"; εἶπεν\, viene de λέγω (decir, hablar) y es un aoristo, de voz activa, indicativo, 3ª. persona, singular y traduce: "dijo"; ἐπιμελήθητι, viene de ἐπιμελέομαι y es aoristo, imperativo, de voz pasiva, 2ª. persona, singular y traduce por: "cuida de él"; προσδαπανήσῃς, viene de προσδαπανάω (gastar de más) y es un aoristo, de voz activa, subjuntivo, 2ª. persona, singular y traduce: "gastes de más"; ἐπανέρχεσθαί, viene de ἐπανέρχομαι,(volver, regresar) y es un verbo infinitivo, en tiempo presente y traduce: "vuelva a subir"; ἀποδώσω, viene de ἀποδίδωμι (dar, abonar, pagar, retribuir,

[6] Robertson dice que se trata de un antiguo verbo, con presencia en el Nuevo Testamento solo aquí. "El verbo significa «ató abajo», un detalle clínico de interés para Lucas. La palabra para «heridas» (*traumata*) aparece sólo aquí en el N.T." (*Idem*).

[7] "*Echándoles aceite y vino (epicheön alaion kai oinon)*. Otra vez un verbo antiguo, pero sólo aquí en el N.T. El aceite y el vino eran remedios caseros para las heridas (el aceite como suavizante, el alcohol como antiséptico*)"* (*Idem*).

[8] "En el N.T. sólo aquí y en Hch. 19:35; 23:24, común en la LXX" (*Ibid.*, 175).

[9] Se trata de un verbo con dos acepciones: una comporta violencia; la otra es sin violencia, de la que tomamos el significado de sacar.

devolver) y está en tiempo futuro, voz activa, indicativo, 1ª. persona, singular y traduce: “pagaré” o “abonaré”.

1.5 Delimitación de la perícopa

Es interesante observar que la parábola se inserta dentro de un diálogo del experto y de Jesús, en el marco del viaje a Jerusalén (Lc 9, 51-19, 28). Está precedida por una larga narración del envío de los setenta (Lc 10, 1-16), el cumplimiento de su misión, el regreso alegre de estos enviados (10, 17), la alegría de Jesús (10, 21) y la bienaventuranza proferida por Jesús sobre los setenta (“–Dichosos los ojos que ven lo que ustedes ven”) (10, 23-24). Después del diálogo de Jesús con el maestro de la ley, dentro del que está insertada la parábola, se da paso a la narración de la visita de Jesús a las hermanas Marta y María (Lc 10, 38-42). Estos son los contornos próximos, los límites inmediatos de la narración. El contorno anterior es eminentemente de misión, iniciado desde el capítulo 9, con el envío de los Doce, el impacto de la misión (el asombro de Herodes), el regreso, la multiplicación de los panes y continúa la expresión: “Un día que Jesús estaba orando a solas, sus discípulos se le acercaron” (9, 18). Esta misma expresión se repite en 11, 1 (“Un día estaba Jesús orando en cierto lugar”), de modo que hay un amplio contorno que interrelaciona el texto de la parábola.

El texto hace parte de una unidad mayor que inicia en 9, 51 y va a 19, 28, conocida como el viaje a Jerusalén. En ese marco más amplio es interesante referir algunos aspectos conectores con la perícopa de análisis. Uno de ellos es el viaje a Jerusalén, mientras en sentido inverso se habla del viaje del hombre asaltado en el camino, del sacerdote y del levita, de Jerusalén a Jericó. El envío de los mensajeros a la aldea samaritana y el no recibimiento de ellos, pone de manifiesto la conflictividad que está detrás de la acción del samaritano en la parábola. Hacia el final del capítulo 9, nos encontramos con otra conexión interesante a la que A.T. Robertson alude en dos aspectos intuitivos: 1) la casualidad y, 2) aquello aceptado como bueno. La relación puede hacerse con el rodeo del sacerdote y el levita. Es el caso de los que querían seguir a Jesús. Robertson, citando a Plummer, a la casualidad de uno de aquellos que querían seguir a Jesús, algo que puede relacionarse con la aparición del sacerdote y el levita en “el camino de Jerusalén a Jericó”. “Plummer lo llama: «uno de los discípulos casuales», de los que hay siempre demasiados. Los escribas

sabían cómo dar razones plausibles para no ser discípulos activos"[10]. Los motivos dados por aquellos «discípulos casuales», a la luz de las tradiciones, era considerado bueno, pero a ello se antepone la radicalidad de Jesús, como en el caso del samaritano. Algo puede ir de la conclusión de Robertson al episodio del experto de la ley, del sacerdote y el levita y del samaritano: "«El primer caso es el de impulso inconsiderado, el segundo el de deberes enfrentados, el tercero el de una mente dividida» (Bruce)"[11].

Dentro de la unidad más amplia que hemos señalado, se ubica otra sub-unidad que comprende el capítulo 10, en el cual tenemos la parábola del buen samaritano. Tras de sí está el viaje de los setenta, en que se destaca el compañerismo (dos en dos), en contraste con el viaje de los personajes en la narración del buen samaritano, pues cada uno hace su propio viaje y recorre su propio camino. A propósito de este viaje y del camino del hombre asaltado, un detalle se relaciona con ese andar solo: "Este hombre anónimo, ciertamente un judío, si es que necesitamos este detalle, tomó este camino peligroso y pagó las consecuencias"[12].

El contorno final de la narración que nos ocupa en este estudio sobre el actuar del buen samaritano en el capítulo 10 lo constituye el pasaje de Jesús en casa de Marta y María (vv. 38-42). Javier Pikaza establece una conexión entre el relato del buen samaritano y la escena en casa de Marta y María, cuyo hilo conector no es ya el amor al prójimo, sino el amor a Dios. Esto queda claramente expuesto en las siguientes líneas: "Desde acá podemos ver atrás y afirmar que, aun sin saberlo, el samaritano ha escuchado la palabra de Jesús porque la cumple al ayudar al prójimo… Desde aquí se puede trazar un puente entre el samaritano y María. Si María ha escuchado de manera auténtica la palabra tiene que actuar como el samaritano"[13]. Pero en el actuar diligente del samaritano frente al hombre asaltado, también puede considerarse una conexión con el actuar de Marta.

---

[10]Robertson, *Imágenes verbales*, 161.

[11] *Ibid*., 163.

[12] R. C. H. Lenski, *La interpretación del evangelio según San Lucas*. México, D.F.: Publicaciones El Escudo, 1963, 527.

[13]Javier Pikaza y Francisco de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980, 277-278.

1.6 La intertextualidad de la parábola

Por intertextualidad comprendemos las conexiones que podemos encontrar acerca de esta parábola con otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Sin embargo, no es pretensión abarcar demasiadas referencias, por lo que mencionaremos sólo tres textos relevantes: 2 Crónicas 28, 5-15, Tobit 1-2 y Génesis 21, 1-21. Las acciones de estos textos no implican -evidentemente- episodios de asaltantes y de sacerdotes y levitas que pasan de largo, sino más bien caminos, pozos y plazas públicas, donde los sentidos y las circunstancias humanas pueden abrazarse o distanciarse. Ellas tienen que ver con encuentros, con diálogos fecundos y acciones inesperadas que transformaron o salvaron vidas amenazadas de muerte. Acciones de próximos o de extraños en apariencia que actuaron frente a caídos en circunstancias adversas de la vida, como el samaritano de la parábola. Pero también hemos de considerar en esas narraciones los desencuentros y las omisiones en el actuar que demandaban las circunstancias.

1.6.1 La solidaridad en un contexto de guerra: 2 Cr 28, 5-15

Hemos tomado en cuenta este pasaje de 2 Cr 28, 5-15, que aparece en la obra del Cronista y en versión diferente en 2 Re 16, 5-18, por considerar que hay elementos muy parecidos a los de la parábola del buen samaritano. Esta narración trata de un contexto de guerra en el reinado de Ajaz en Judá, y de Pecaj, en Israel, en cuya dinámica intervienen los sirios del lado del rey Pecaj y derrotan al rey de Judá. El ejército de Israel tomó prisioneros a doscientos mil judíos, hermanos suyos, y los llevó a Samaría y se apoderaron de un cuantioso botín. Un profeta interviene y enfrenta con su palabra al ejército, denunciando sus abusos y exigiendo devolver a los prisioneros a su lugar de origen. La trama de la narración presenta mucha similitud con aspectos de la parábola del buen samaritano, por lo que es muy iluminadora la comparación de verbos de los dos relatos. Allí aparecen muchas víctimas que desfallecen ante la violencia ejercida contra ellas y la samaritanidad se expresa en un grupo de hombres que intervienen en la atención a los moribundos y moribundas. Aparecen los verbos vestir, calzar, curar, montar y llevar, muy similar a la acción del samaritano con el hombre asaltado en el camino.

En el contexto de guerra siro-efraimita encontramos un texto que tiene muchas conexiones con la parábola del buen samaritano. Samaría es de nuevo escenario de esta narración que concluye en Jericó, en la ciudad de las palmeras. Algunos comentaristas dicen que posiblemente Lucas se basó en este texto para la composición de la parábola del buen samaritano. El texto de 2 Crónicas 28, 5-15 establece interesantes paralelos con Lc 10, 25-37[14]. Se trata de víctimas prisioneras en la guerra, destinadas a morir, entre quienes había mujeres y hombres, con sus respectivos hijos e hijas. En medio de un panorama desolador de guerra y de muerte en extremo inhumano, se vislumbra en el texto la esperanza, la misericordia, la compasión y el cuidado con la vida. La guerra, la violencia y la muerte no tienen la última palabra. Los primeros rasgos de samaritanidad para aquellas mujeres y hombres, con sus hijas y sus hijos destinados a la esclavitud, vienen del profeta Obed.

Hay que intuir en la existencia de estas personas mencionadas una perspectiva de no futuro generacional, pues la situación de esclavitud en la que se encuentran conlleva implícitamente esa realidad. El profeta confronta a los actores de la guerra por sus prácticas feroces que claman al cielo, como diciéndoles: ¡Basta ya! "Háganme caso y devuelvan los prisioneros a sus hermanos, porque la ira ardiente del Señor los amenaza" (v. 9). No es suficiente este manifiesto para un ejército envalentonado con sus aires de triunfo, con la evidencia (botín) del despojo y su intención de asegurarlo en Samaría. Viene una segunda acción samaritana, llevada a cabo por Azarías, Berequías, Ezequías y Amasá, cuya actitud de valentía los lleva a plantar al ejército: "–No introduzcan aquí a los prisioneros, pues nos harían culpables ante el Señor. Aumentarían nuestras culpas, ya de por sí grandes y numerosas, pues la ira ardiente del Señor amenaza a Israel" (v. 13). La imagen amenazante de la ira de Dios cobra una significación definitiva tanto en el profeta (vv. 9.11) como en los cuatro líderes del pueblo (v. 13), que logra que los soldados suelten a los prisioneros y el botín a la vista de los jefes y de toda la muchedumbre (v. 14). Aquello no sería algo tan plano y tan mecánico, como para no avizorar la samaritanidad colectiva de una muchedumbre que hacía juicio público a un ejército, que le obligaba a liberar a los prisioneros y devolverles sus pertenencias públicamente. Pero todavía faltaba otro nivel

---

[14]Genoveva Nieto Guerrero, "Entre la Violencia y la Compasión. Aproximación Bíblica, Teológica y Pastoral al Texto de II Crónicas 28", Tesina de grado, Bachillerato en Ciencias Bíblicas, San José, 2003.

más profundo de esta samaritanidad, expresión colectiva y comunitaria, característica fundamental que se observa en este relato a diferencia del pasaje de la parábola donde se trata de acciones individuales y separadas.

Se ha dicho en relación con la parábola del buen samaritano que quizás el sacerdote y el levita no actuaron porque no estaban en capacidad de hacerlo. No saber, ¿cómo atender a una persona herida?, es válida también en este tipo de circunstancias. Este detalle lo señala la narración de 2 Cr 28, 5-15, cuando describe en detalle:

> Un grupo de hombres, designados expresamente para ello, se hicieron cargo de los prisioneros y con la ropa y cazado del botín vistieron a los desnudos y calzaron a los descalzos, les dieron a todos comida y bebida, les curaron las heridas con aceite y, montando en burros a todos los desfallecidos, los llevaron a Jericó, la ciudad de las palmeras, junto a sus hermanos; y ellos regresaron a Samaría (v. 15).

Este versículo 15 "quiebra, como hemos dicho, todo el relato. Estamos tentados a pensar que no calza, que está fuera de lugar, que se trata de un anacronismo. Sin embargo es el elemento constitutivo de la trama, más aún nos atrevemos a decir que todo el relato está construido en función de este verso"[15]. Una observación del versículo permite reconstruir la atrocidad con la que actuaron los soldados respecto de los prisioneros. Habían despojado del vestido a sus víctimas, dejándolas desnudas; les habían quitado su calzado; les habían golpeado y herido, dejándolos en condición de desfallecidos. Por tanto, no cualquier persona podía intervenir en aquella ayuda para restablecer físicamente a las personas agredidas. Como lo anota Nieto, observando los verbos: "Tienen todos una connotación afectiva, implican contacto físico, individualización del gesto, comunión"[16]; por lo que son "totalmente opuestos a los verbos utilizados en la primera parte 2 Crónicas 28, 5-8: 'Matar – Capturar – Apoderarse – Someter con furor'. La oposición del lenguaje implica la oposición de la trama, la inversión de la situación"[17].

1.6.2 Testimonio de Tobit

La segunda referencia intertextual a la parábola del buen samaritano, corresponde al testimonio de Tobit. Se trata de una narración que reviste un profundo motivo literario y

[15] *Ibid*., 43.
[16] *Idem*.
[17] *Ibid.*, 44-45.

también histórico, en cuanto que ambas obras (Tobit y Lucas) tienen en común el motivo literario del viaje, la narración ejemplar (en Tobit corresponde a los capítulos 1 y 2, y en Lucas el relato de la parábola), la acción compasiva ante el sufrimiento y la restauración de la vida en los personajes (en Tobit, su práctica de dar sepultura a los muertos y la recuperación de la vista, y en el hombre medio muerto de la parábola, la curación de sus heridas). Ambos textos muestran los gestos de ayuda y solidaridad, como también las acciones de rodeo e indiferencia. El marco histórico se encuentra ampliamente aludido en los primeros capítulos, lo mismo que tras del relato de la parábola, se intuye el contexto de la denominada Pax romana y sus problemas con la seguridad en los caminos.

En una caracterización más específica del libro de Tobit, apuntaremos que se trata de una obra que combina dos perspectivas: una histórica y otra de ficción. Según José Vílchez Líndez, en esta obra, fundamentalmente, "son dos los géneros literarios que se han atribuido al libro de Tobías: la historia y la ficción"[18]. Siguiendo a Vílchez, nos es sumamente iluminadora su referencia de cara al análisis textual de la parábola, la cual se recoge en esencia en la breve introducción[19].

Tobit es el judío piadoso que asume un actuar ejemplar frente a sus hermanos judíos en el contexto de la deportación a Nínive. En una situación de guerra y persecución, Tobit y su familia buscan sobrevivir en tierra extranjera. Sus buenas relaciones con gobernantes le hacen acreedor de un buen estatus de vida y embajador de relaciones comerciales (cercanía con el samaritano de la parábola). Los vaivenes de las coyunturas políticas tocan su vida y la de sus hermanos a quienes daba limosnas, alimentos y vestidos. Y "si veía a alguno de los de mi raza muerto y abandonado detrás de las murallas de Nínive, lo enterraba (Tob 1, 17). No fue un caso solamente, según el texto bíblico, sino que el rey mató a muchos israelitas y se hacía dueño hasta de sus cadáveres: "Yo robé sus cadáveres y los enterré a escondidas" (v. 18), de manera que cuando el rey los buscó, no los encontró. Se trata de otra forma de estar caído, de ser asaltado, pues un "habitante de Nínive fue al rey y me

---

[18] José Vílchez Líndez, *Tobías y Judit*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000, 35.

[19] "El libro de Tobías es una deliciosa obra de ficción, en la que se pone de manifiesto la fe de un pueblo en la Providencia especial de Dios sobre los justos –individuos y familias– a pesar de la experiencia dura y contradictoria de la realidad. El autor, verdadero israelita, expone de forma clara, bella y contundente su profunda convicción de que el hombre no puede prever ni dominar el proceso de su vida, sujeto a vaivenes, al parecer, caprichosos; pero Dios sí, porque es el Señor oculto de la historia individual y colectiva" (*Ibid*., 25).

denunció, diciéndole que era yo quien los enterraba. Entonces me escondí; al enterarme de que el rey sabía que era yo, y que me buscaban para matarme, tuve miedo y hui" (v. 19). A causa de ello, vino el despojo de sus bienes y todo fue a parar al tesoro real ("Sólo me quedaron Ana, mi mujer, y Tobías, mi hijo" (v. 20).

El relato de Tobit, sin olvidar que la deportación a Nínive fue la del Reino del Norte, cuya capital era Samaría, presenta una conexión muy interesante con la parábola del buen samaritano. Tobit contó con Ajicar, un pariente que "había sido copero mayor, guardián del sello, administrador" y contador, quien "intercedió por mí y pude regresar a Nínive" (v. 22). La nota que relaciona este relato con la parábola del buen samaritano, se da en virtud de un aporte interpretativo de la parábola desde la perspectiva del psicoanálisis, que también comentaremos en otro lugar de la investigación. La acción de Ajicar, no modifica la acción de Tobit ni su convicción, por la que fue amenazado y buscado: robar los cadáveres y enterrarlos. El narrador le sigue la pista y lo describe sentado a la mesa, rodeado de manjares, pero pensando en que también su hijo participe de aquella práctica: "–Hijo mío, ve y cuando encuentres a un pobre de entre los hermanos nuestros deportados en Nínive que sea fiel al Señor de todo corazón, lo traes para que coma conmigo" (2, 2). El hijo regresa con la noticia: "–Mira, padre, uno de nuestro pueblo ha sido asesinado y está tirado en plena plaza, ahora mismo acaba de ser estrangulado" (v. 3).

Por la relevancia de esta narración para la parábola del buen samaritano, la extendemos un poco más, con el fin de detallar la continuidad en quien mantiene una firme convicción y decisión ante una nueva desgracia. El texto bíblico recoge lo siguiente:

> Me levanté y dejé la comida sin haberla probado. Lo retiré de la plaza y lo puse en una habitación pequeña hasta que se pusiera el sol para enterrarlo. Cuando regresé, me lavé y me puse a comer todo apenado. Entonces me acordé de las palabras que había pronunciado el profeta Amós contra Betel: «Sus fiestas se cambiarán en luto y todos sus cantos en lamentaciones». Y me eché a llorar. Cuando se puso el sol fui, cavé una fosa y lo enterré (vv. 4-5).

En la crítica de los vecinos se reflejan el sacerdote y el levita de la parábola del buen samaritano, pues de suyo, siendo de los mismos, hubiesen podido hacer el rodeo ("–Todavía no ha escarmentado. Y eso que lo buscaron para matarlo por una cosa así, y tuvo que huir. Pues mira, ya está de nuevo enterrando muertos") (v. 7).

Como los textos demandan más que una simple mirada plana y nos desafían a llegar hasta lo más hondo de la complejidad humana, y revelar hasta dónde el ser humano puede

vivir la condición de los asaltantes, convertir en víctima lo impensable y quedar roto por completo en sí mismo. Ese es el punto extremo al que nos lleva este relato, más allá de donde quedó el del samaritano. Tobit es víctima de la ceguera, mientras Ajicar es su mano salvadora por un tiempo, y su esposa Ana asume la responsabilidad de encargarse del sostenimiento de la familia. Al llegar acá, es impresionante la manera como el narrador lleva a lo más profundo la conflictividad humana. Tobit cambia (sin dejar de ser víctima en un nivel), a victimario y asaltante de su propia compañera, en cuyo camino, al vender su trabajo, ha florecido la gratuidad de otros prójimos hacia ella. Hay que leer las escenas siguientes con sensibilidad, para percibir aquella hondura compleja de nuestra humanidad. El asalto a Ana comienza cuando Tobit tiene conciencia para reconocer que Ajicar se preocupó de su subsistencia durante dos años, pero no la tiene para reconocer la acción revolucionaria y desafiante de su mujer que se hizo cargo de la subsistencia de la familia durante dos años, saliendo adelante sola en un mundo de relaciones de trabajo y comerciales con sus clientes. A esa actividad vital y sagrada de su mujer, Tobit la califica, algo peyorativamente, como "labores propias de mujeres", restando así mérito y valor a la acción de su esposa.

Difícilmente otra persona podría contar algo semejante de su vida así, con esa distancia psicológica, como si no lo hubiese vivido en carne propia y en medio de una crisis existencial que le ha llevado a tocar fondo hasta el punto de desear la muerte (3, 6; 4, 2). Ante el personaje Tobit, medio muerto, pasan -como en un film- los hechos de su propia vida, contradictoria en extremo, con los detalles más impresionantes. Leamos el propio texto bíblico:

> Ella misma las llevaba a sus clientes, que le pagaban su precio. El día siete del mes de Distro, acabó una pieza de tela y la llevó a sus clientes. Estos le pagaron lo que valía, y además le regalaron un cabrito. Cuando ella se acercó a mí, el cabrito se puso a balar. Entonces le pregunté: –¿De dónde ha salido ese cabrito? ¿No será robado…? Devuélvelo a sus dueños. No tenemos derecho a comer nada robado. Ella me dijo: –Es un regalo que me han hecho, además de pagarme la labor. Yo no le creí y le insistía para que lo devolviera a sus dueños, avergonzándome de ella por haber hecho tal cosa. Entonces ella me dijo: –¿Dónde están ahora tus limosnas? ¿Dónde están ahora tus buenas obras. Está bien claro, pues ya ves lo que te ocurre (Tob 2, 12-15).

Es necesario percibir el drama humano que esto texto evoca. El narrador pone en boca de un hombre ciego el camino recorrido por su esposa para obtener el sustento de cada día. Recuerda que fue un día siete (sentido simbólico) del mes de Distro, cuando ella acabó

aquella pieza de tela por la que se desencadenó una tragedia familiar peor que la ceguera. Aquella pieza de tela fue mucho más que eso, una pieza de tela, y Tobit quizás se la imagine y acierte la hora en que su mujer la terminó y emprendió el viaje a negociarla. Y revive el regreso feliz de Ana por el pago recibido. Ella le habla de un cabrito que le pagaron de más por su trabajo, un cabrito al que él no podía ver, pero que oyó balar, única señal que un ciego podía tener del fruto al reconocimiento de Ana por el trabajo realizado. Día, vestido y cabrito se convierten en la trilogía que simbolizan su desgracia. Y revive, cómo él hizo añicos la confianza en su mujer, cómo dudó una y dos veces de la procedencia del cabrito, porque en su conciencia no había otra manera de entender la presencia de aquel animal que aquella de que había sido robado y, por lo tanto, había que devolverlo.

1.6.3 Una esclava egipcia en el desierto

Nuestra tercera referencia intertextual es tomada del libro del Génesis 21, 1-21, aunque también guarda una estrecha correspondencia con 16, 1-15, dos relatos que dan cuenta de las relaciones del clan familiar de Abrahán y Sara, quienes tienen una esclava de nombre Agar. La conflictividad al interior del clan está representada en la esterilidad de Sara, de lo cual se desprende un asunto de vida o muerte para su supervivencia. Agar es entregada por su patrona a Abrahán para resolver el problema de la descendencia, pero termina huyendo de la casa hacia el desierto donde es encontrada por un ángel, quien la exhorta a volver al lugar de donde había huido. En su regreso, trae la fortaleza de la promesa y la noticia de estar encinta. Hasta ahí, un resumen del primer relato. El segundo, presenta la problemática de la herencia, ante el nacimiento y crecimiento de Isaac, el hijo de Sara, hermano de Ismael, hijo de Agar. Nuevamente Agar es despedida de la casa por Abrahán y vuelve al desierto en compañía de su hijo.

Para nuestro análisis intertextual nos detenemos en este segundo relato, porque reúne diversos elementos y características que lo aproximan al texto de la parábola del buen samaritano. Se trata del viaje de una mujer y su hijo por el desierto, con provisiones que no les son suficientes para la aventura a la que la lanzaron sus anteriores amos. En un tramo del viaje se agotan las provisiones de agua y el niño queda en el límite de la vida y la muerte, como el herido en la parábola. Por ello, nos detenemos a escudriñar hilos y sentidos que puedan llegar hasta la narración de Lucas.

La narración describe esta experiencia y presenta desde el inicio la superación de una situación de caos en relación con la herencia que garantice la dicha y la felicidad en la familia de Abrahán y Sara, pues no era suficiente que ya hubiese nacido un hijo de la mujer esclava. El problema era asegurar un hijo de la promesa. El texto dice: "Sara vio que el hijo nacido a Abrahán de Agar, la egipcia, jugaba con Isaac, y dijo a Abrahán: –Echa a esa esclava y a su hijo, pues el hijo de esa esclava no compartirá la herencia con mi hijo Isaac" (Gn 21, 9-10). Y el padre fue capaz de echar a su hijo y a su esclava; fue capaz de madrugar, disponer pan y agua para el viaje; fue capaz de poner el hijo en los hombros de la madre y despedirlos. Sara y Abrahán, actuando como asaltantes dentro de su propia familia en contra de una mujer esclava y de su hijo. Otra manera de violentar y despojar a una mujer, condenándola a errar por el desierto (v. 14). Impactante es la imagen del matorral (v. 15), como el lugar del camino donde fue asaltado el hombre de la parábola del buen samaritano. Por un momento, la madre no es la madre del niño: "fue a sentarse enfrente, a la distancia de un tiro de arco pues pensaba: «No quiero ver morir al niño». La narración es dramática, pues cuando ella se sienta enfrente, es como si hubiese dejado de ser la madre, y "el niño empezó a llorar a gritos", como sintiendo su ausencia (lejanía) y la llama a gritos. Según el narrador, la madre no oye los gritos del niño, es como si hiciera el rodeo, el pasar de largo ante la víctima que es de sus propias entrañas.

Lo que sigue tiene una conexión particular con la parábola, porque "Dios oyó los gritos del niño, y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo y le dijo: –¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha escuchado los gritos del niño ahí donde está". Esa pregunta resuena para cualquier época o circunstancia humana. ¿Qué es lo que sucede en el ser humano cuando se distancia? Y entonces, a la pregunta, le viene un imperativo para romper la parálisis, la sordera y la ceguera: "Levántate, toma al niño, agárralo de la mano, porque de él haré yo un gran pueblo" (v. 18) (BA). El relato prosigue con la intervención divina, pero acompañado también de la intervención humana, como en el samaritano: "Entonces Dios abrió los ojos de Agar, y ella vio un pozo de agua; fue a llenar el odre y dio de beber al niño".

1.7 Panorama de la vecindad sinóptica en Marcos, Mateo y Lucas

El diálogo de Jesús con el experto de la ley es referido también en Marcos y en Mateo (Mc 12, 18-34; Mt 22, 34-40), pero la narración de la parábola es única en Lucas. Al acercarnos a los textos de Mc 12, 18-34 y Mt 22, 34-40, podemos apreciar que la cercanía con el texto de Lc 10, 25-37, sintoniza con lo que hemos llamado los contornos, orillas o márgenes de la parábola. Ni Marcos ni Mateo aluden a la parábola, por lo que podríamos considerar que lo novedoso en Lucas es la parábola, pues quitándola de allí, la sección quedaría muy parecida a las versiones marcana y mateana. Mateo se refiere al contexto sobre la confrontación con los saduceos y le da menos realce a la confrontación de Jesús con los fariseos. Menciona que previamente hubo una reunión de fariseos en la cual Jesús les tapó la boca a los saduceos. Resalta el carácter de experto de la ley al fariseo que intencionalmente decide poner a prueba a Jesús. La respuesta se enfoca desde el corazón mismo de la ley y desde la importancia más primordial. Jesús demarca bien esos terrenos y esos linderos, para concluir: «*En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas*».

Por su parte, Marcos, presenta una larga confrontación de Jesús con los saduceos sobre el tema de la resurrección de los muertos (12, 18-27). Tal desafío deja a Jesús bien posicionado desde el punto de vista del narrador, justo para que entre en acción el experto de la ley. La centralidad del diálogo allí se da en la primacía del mandamiento de la Ley de Dios y su vínculo con el prójimo.

Ambos evangelios presentan bastantes coincidencias, aunque Marcos nos muestra a un experto de la ley más de parte de Jesús que en su contra, como aparece en Mateo y en Lucas. Ante la respuesta de Jesús a los saduceos, el maestro de la ley valora que les respondió bien y ante la respuesta de Jesús a su pregunta, también concede la razón a Jesús.

Lucas no menciona el término griego de parábola[20]. En ese sentido, hay un autor que niega la existencia de la parábola: "Sólo esto es cierto: que Él usa una ilustración y no un parábola en el sentido usual del término, y ciertamente no una alegoría, aunque muchos

[20] David L. Tiede, *Augsburg Commentary on the New Testament*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1998, 207-210.

alegorizan el relato"[21] . Con respecto a su contenido, una fuente consultada afirma que Jesús "contrapone la actuación de un sacerdote y un levita ante un hombre en desgracia (vv. 31-32), con la de un samaritano cuya «misericordia» (v. 37) viene descrita con tal lujo de detalles que hacen resaltar la conducta inhumana del sacerdote y el levita"[22]. Hacia el final, nuevamente aparece el diálogo para darle un cierre a la perícopa.

1.8 Análisis de algunos términos griegos

En la parábola hay varios términos griegos que revisten una importancia significativa para nuestra investigación.

1.8.1 Ζωὴν αἰώνιον (vida eterna)

Comenzaremos esta temática sobre la vida eterna, tratando de explicar lo que significaba esta expresión en boca del experto de la ley, pero a la vez también centrando la atención en la realidad que denuncia Jesús a través de la parábola: que un hombre cae en manos de ladrones que lo golpean y lo dejan medio muerto, es decir, en el límite de la vida y la muerte. En esa óptica, pierde relevancia el asunto de la vida eterna, y el experto de la ley es convidado a cambiar de ubicación en su preocupación existencial. Según Isabel Gómez Acebo, unos siglos antes del nacimiento de Jesús, "los judíos habían comenzado a creer en una supervivencia tras la muerte que diferenciaba entre justos y pecadores"[23]. La vida eterna no era una preocupación principal de la fe de Israel, sino más bien una de las tendencias tardías en el judaísmo y tenía su resonancia en el libro de Daniel 12, 2. Esa esperanza era la siguiente: "*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno*"[24] (Dn 12, 2). En cambio, la situación de la vida en el relato de la parábola no era ya un asunto secundario o tardío, sino algo fundante desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento. Por ello, nos centraremos más en abordar esta perspectiva sin perder la referencia con la de la vida eterna.

---

[21] Lenski, *San Lucas*, 527.

[22] P. Benoit, M. E. Boismard y J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios,* Tomo II. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1977, 256.

[23] Isabel Gómez Acebo, *Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2008, 304.

[24] *Idem*.

Al observar detenidamente la narración de la parábola encontramos que la vida se torna en un eje transversal, pues el maestro de la ley pregunta a Jesús sobre la "vida eterna". Jesús le confirma que su respuesta desde la tradición antigua es acertada y le hace la promesa de "vivirás". A su vez, la vida está implicada en quien viaja a Jericó y queda en el límite de perderla y expuesta a la acción humana de otros viajeros. El samaritano la divisa y advierte que está en el límite, cambia sus planes en aras de salvarla y hace complicidad con el mesonero para cuidarla. Y Jesús concluye con un categórico: "Vete y has tú lo mismo" (v. 37).

Sobre esta expresión griega, ζωὴν αἰώνιον, un diccionario apunta: "El término vida designa generalmente la vitalidad de la naturaleza orgánica (plantas, animales), y especialmente la existencia del hombre. Vida y muerte son las categorías fundamentales que se oponen mutuamente en todo ser viviente; se refieren una a la otra y se interpretan recíprocamente…"[25]. Con respecto a la lengua griega y en el horizonte del NT, viene al caso indicar dos sentidos importantes: "La lengua griega distingue entre la vida entendida más bien a nivel de ciencia de la naturaleza (ζωὴ - *zōe*) y la vida orientada más bien éticamente en el sentido de una actitud vital o de un modo de vivir (βίος - *bíos*)"[26]. Frente al actuar del samaritano alcanza significación el hecho de que los "elementos fundamentales para conservar la vida, el alimento y el vestido, no son en modo alguno subestimados, sino que más bien son recibidos con gratitud como dones del Creador (Mt 6,25ss; Lc 12,15)"[27].

Tomando en cuenta otra referencia bibliográfica, hallamos "que por vida, en sentido verdadero, se entiende habitualmente la vida sana, activa y plena"[28]. Cuando estamos ante el episodio de violencia en la narración de la parábola del buen samaritano, donde los tres condicionamientos anteriores han sido interrumpidos y violentados por la acción asaltante, para reconocer que, "sin embargo, nadie duda, en el curso de la historia bíblica, desde Adán

---

[25] Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 798.

[26] Complementa este significado lo siguiente: "Es instructivo el hecho de que en el NT se toma precisamente el concepto natural-vital y se aplica para designar el don especial de Dios y la comunión con él" (*Idem*).

[27] *Ibid*., 802.

[28] P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, 1922.

hasta Jesús, que esta vida justamente como es debe ser vivida, amada y custodiada"[29]. No obstante, la referencia en la parábola está acompañada de la expresión "vida eterna", característica en que el experto de la ley centra su atención al dirigirle la primera pregunta a Jesús. Sobre ello, se recoge en pie de página una argumentación más extensa[30].

Conviene precisar que la motivación del maestro de la ley, es por la vida eterna y no por la vida cotidiana que vivía el judío. Lo que está en discusión es la irrupción de una corriente muy tardía en relación con el destino final de la persona que muere. Sobre eso, al parecer no se conocía que hubiese una legislación clara en la ley y en el derecho israelita. Situada la discusión en ese nivel, puede perder relevancia la visión prejuiciada que descalifica o estigmatiza al experto de la ley como alguien que sabe, pero finge no saber con el fin intencionado de comprometer a Jesús en su respuesta.

Siguiendo otra fuente bibliográfica, en "el NT es muy frecuente la expresión «vida eterna», *zoé aionios*, ζωὴ αἰώνιον, o a veces solo «vida», *zoé*, ζωὴ), como el objeto y destino del hombre (p.ej. Mt. 7:14; 18:8, 9; Lc. 10:28)". También la "vida eterna viene precedida por la resurrección de los muertos (Lc. 14:14), y comprende la totalidad de la existencia del cristiano, su recompensa y felicidad"[31]. Además, a "pesar de que la vida eterna pertenece al futuro, su esencia está indisolublemente unida a la vida presente"[32].

1.8.2 Πλησίον (prójimo)

El vocablo prójimo, en hebreo (*reá*), aparece unas 7453 veces, con los siguientes significados: "«amigo, compañero, vecino» (Ex. 2:13; 21:14; Dt. 5:20, etc.)"[33]. Por tanto, en "su origen, el término «prójimo» designa a aquel que está próximo, cercano, a partir de

---

[29] *Idem*.

[30] "Es una especie de dogma en la exégesis corriente del AT que la fe hebrea no tuvo idea alguna de una vida después de la muerte hasta comienzos del siglo II a.C. La cuestión se presenta habitualmente en estos términos. La idea de una resurrección que vuelve a la vida a los muertos o a algunos muertos se encuentra expresada de modo explícito sólo en tres textos: Dan 12,1-3; 2Mac 7; 12. Aparte tenemos Sab 2-5, para la cual es previamente necesario determinar si adopta la concepción de la inmortalidad del alma o si enseña la doctrina de la resurrección de todo el hombre en su totalidad" (*Ibid*., 1936-1937).

[31] Alfonso Ropero Berzosa, "Vida eterna" en Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Editorial Clie, 2013, 2611.

[32] *Idem*.

[33] *Ibid*., 2028.

lo cual su significado fue ampliado y extendido para designar también a toda persona humana, desde el hermano y el compañero hasta el extranjero"[34].

La palabra hermano αδελφός y πλησίον (prójimo) eran dos sustantivos que designaban a los hombres que estaban unidos entre sí por un vínculo de proximidad, fuera de sangre o de contexto vital. Desde "muy pronto el término αδελφός [*adelphós*], hermano, que originariamente tenía un sentido puramente biológico, pasó a ser sinónimo de πλησίον [*plésion*], prójimo, semejante, cuyo contenido es más amplio"[35]. En el horizonte de lo sociológico, «amar al prójimo como a uno mismo» quiere decir estar vinculado a la gente del vecindario, a la gente del ámbito social, lo mismo que a la propia familia, algo muy normal en las sociedades mediterráneas de aquel tiempo.

Hemos también de tomar en cuenta que la "palabra *adelphós* (compuesta de δελφύσ [*delphys*], seno materno, y alfa copulativa), significa nacido de la misma madre. En un principio este término se emplea para designar al hermano carnal; consiguientemente *adelphé* significa la hermana. Πλησίος, vocablo que aparece desde Homero (de la raíz *pla*-, la cercanía, la proximidad; respecto a la raíz *pelá*- para algunos golpear, empujar, para otros, acercarse, cf. πέλας [*pélas*], cerca), significa cercano (adj.); cerca (adv.)"[36].

En conclusión, el "NT sintetiza los dos mandamientos, es decir, el del amor a Dios (Dt 6, 5; 10, 12) y el del amor al prójimo (Lv 19, 18), en el doble mandamiento que se centra en la persona de Jesús (Lc 10, 25-37; Mt 22, 37ss par; cf. Rom 13, 9; Gál 5, 14; Sant 2, 8)…"[37]. En sentido cristológico, se resume diciendo que: "Cristo despierta en nosotros, hombres golpeados y rotos, el amor a él; y la exhortación «haz tú lo mismo» (Lc 10, 37) exige un «hacer» que sea apropiado para despertar el amor en el prójimo"[38]. La nota de pie de página amplía más esta cuestión[39].

---

[34] *Idem*.

[35] Coenen, *Diccionario Teológico,* 659.

[36] *Idem*.

[37] *Ibid*., 663.

[38] *Idem*.

[39] "De esta manera, el concepto usual de amor al prójimo es llevado a su plenitud por el evangelio. A través del otro –sea hermano o enemigo, vecino o impío, alguien que presta ayuda a alguien que la pide– me encuentro con Cristo, que me otorga su amor y me llena de él, de tal manera que rebosa en mí y llega hasta el otro; así, el amor al prójimo es preservado del peligro de un nuevo legalismo o de una actitud paternalista al ser colocado bajo la soberanía del amor, que da y recibe. De este modo abre un amplio campo a la acción

Podemos concluir este acercamiento al término prójimo, transcribiendo textualmente un párrafo del *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*:

> La radicalidad y la universalidad del «prójimo» en la ética cristiana han configurado decisivamente la cultura humana desde entonces. En la parábola del buen samaritano (Lc. 10:29,37) Jesús extiende aún más el concepto y dice que prójimo es cualquier hombre que se halla en apuros, aunque sea mi enemigo. El amor universal conserva así un carácter concreto, se manifiesta para con cualquier hombre al que Dios ponga en mi camino[40].

1.8.3 Νόμος (ley)

En el AT el vocablo ley (*torah*) aparece en 8451 ocasiones, con diversos significados como: dirección, instrucción, enseñar… Se dice que en la literatura sapiencial adquiere el significado de instrucción en general y su fuerza mayor recae en la expresión "«ley de Yahvé» (Sal. 19:8; 37:31; 119; Is. 5:24; 30:9; Neh. 8:18)"[41].

La mención de νόμος aparece en boca de Jesús cuando pregunta a su interlocutor: ¿ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται? Desde el lado exegético vemos que en "el NT νόμος aparece 195 veces. De ellas 118 se encuentran sólo en Pablo… En los escritos de Lucas 27 (9 + 18)"[42], siendo Lucas quien más usa el término en sus dos obras, después de Pablo. No obstante, la larga trayectoria en la evolución del término desde el AT al NT, y desde el hebreo al griego, es interesante apreciar su primer sentido etimológico. Por tanto, tenemos que: "νόμος se deriva etimológicamente de *νέμω*, «asignar». Así que νόμος significa originalmente lo «asignado». En Hesíodo, *Op.* 27ss, νόμος es «el orden asignado a un grupo de seres vivos y que está en vigor entre ellos…, es decir, es un objetivo que está por encima de ellos»"[43]. En consecuencia, hay que considerar los cambios sucedidos al pasar de la Torá en el AT a la Ley en el NT[44].

---

evangélica (Ef 4, 25ss) y crea una nueva comunidad y un nuevo culto (Mc 12, 28ss, que está de acuerdo con Os 6, 6)" (*Idem*).

[40] Alfonso Ropero Berzosa, "Prójimo", en: Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario*, 2029.

[41] Alfonso Ropero Berzosa, "Ley", en: Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario*, 1508-1509.

[42] Horst Balz y Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento,* Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, 422.

[43] *Idem*.

[44] "Hay que tener en cuenta en todo esto que *tôrâ* en el AT ofrece un amplio espectro de significados: 1) la instrucción dada por el sacerdote a personas, casi siempre sobre cuestiones de lo que es puro y lo que es impuro, 2) preceptos particulares de la ley del pacto dada en el Sinaí, sobre todo de índole cultual en el Código Sacerdotal, 3) la ley del pacto considerada en su totalidad (aunque sólo por primera vez en Deuteronomio)" (*Ibid*., 423).

1.8.4 Ὁδός (camino)

En su sentido general, esta "palabra significa «camino», «sendero», «carretera», «ruta»; también «curso», «viaje», «marcha», y figuradamente «medio», «procedimiento», «modo»[45]. "La mayoría de los casos del uso literal se hallan en los Sinópticos. No se nos dice qué caminos recorría Jesús. Sólo se mencionan dos caminos, el de Jerusalén a Jericó en Lucas 10:31, y el de Jerusalén a Gaza en Hechos 8:26"[46]. En concreto, *hodós* significa el camino, el sendero, la calle, como lugar por donde se va, se marcha o se viaja. El término ὁδός (camino), es referido en el NT 101 veces, con un predominio en la obra de Lucas de una tercera parte aproximadamente[47]. Obviamente, resulta complejo llegar a una definición precisa entre el sentido real y el sentido figurado. Según Balz: "En el NT ὁδός se refiere principalmente al *camino de la vida*, a la *conducta* o *manera de vivir* (exigidos por Dios) (Hech 14, 6; Rom 3, 16s; Sant 1, 8; 5, 20; 2 Pe 2, 15.21…)"[48].

1.8.5 Ἐσπλαγχνίσθη (compasión)

Este término se presenta 7356 veces en el hebreo (*réjem*) con el sentido de: «compasión, misericordia, vientre, entraña». Su raíz primaria es *rajam* y "también se halla en asirio, acadio, etíope y arameo"[49]. En griego su registro llega a 4697 veces (*splankhnízomai*) y literalmente significa «ser movido en las entrañas de uno, ser movido a compasión»[50]. Por "lo común denota la capacidad de simpatizar con el dolor ajeno, de compartir sus sentimientos, de asumir su desgracia y cargar con ella para aliviarla"[51].

En algunas traducciones de la Biblia el sustantivo misericordia es presentado como compasión, y comprende tres sustantivos griegos:

---

[45] Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand rapids, Michigan: Libros Desafío, 2002, 652.
[46] *Ibid*., p. 654.
[47] Balz, *Diccionario Exegético*, 472.
[48] *Ibid*., 473.
[49] Alfonso Ropero Berzosa, "Compasión", en: Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario,* 478.
[50] *Idem*.
[51] *Ibid*., 479.

> ó, τὸ ἔλεος [éleos], οἰκτιρμός [oiktirmós] y σπλάγχνα [splánchna], que, según su significado originario, se diferencian aproximadamente en que ó ἔλεος [éleos] designa más bien el hecho de enternecerse o conmoverse en cuanto sentimiento; oiktirmós (sobre todo el vocablo primitivo (οἶκτος) [oiktos]), la exteriorización de la compasión ante el infortunio del otro, y σπλάγχνα [splánchna] ante todo el lugar en que se experimenta este sentimiento, como quien dice, el «corazón»[52].

Según la indicación anterior se observa claramente que el samaritano fue movido a compasión en el corazón. Las versiones Sagrada Biblia (Nácar Colunga) y Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, refieren la expresión movido a compasión, mientras la Nueva Biblia Española (versión latinoamericana) y la Biblia de América, traen la expresión sintió o le dio lástima. Sentir compasión en el corazón tiene más el sentido de entrañas. Esto de las entrañas conecta más con el significado original de *splánchna* que significa entrañas, corazón, amor. El verbo griego (σπλαγχνίζομαι) *[splanchnízomai]* apiadarse y compadecerse, "significaba literalmente en un principio las entrañas (de un animal sacrificado), especialmente sus órganos más nobles; el corazón, los pulmones, el hígado, pero también el bazo, los riñones"[53].

La dimensión de compasión alcanza a tener una estrecha relación con Dios, por lo que las líneas siguientes nos amplían en esa dirección:

> Se define a Dios como un ser «compasivo, entrañable», heb. 7362 *rajmaní*… distinción que le caracteriza en todas las épocas de la Historia de la Salvación: «¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad»(Ex. 34:6; cf. Neh. 9:17: Sal. 86:15; 103:8; 145:8; Joel 2:13; Jon. 4:2; Mal 3:17; Stg. 5:11)[54].

1.8.6 Πανδοχεῖον (mesón / posada)

Con respecto a este punto, algunas versiones de la Biblia traducen por mesón[55], y otras, por posada[56]. A.T. Robertson nos presenta una nota interesante acerca del significado del término *pandocheion*, como mesón:

> La antigua forma ática era *pandokeion* (de *pan*, todo, y *dechomai*, recibir). Un lugar público para recibir a todos los viajeros, y un *caravanserai* con más pretensiones que el

---

[52] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. II, 99.
[53] *Ibid*., 103.
[54] Ropero Berzosa, "Compasión", *Gran Diccionario,* 479.
[55] Por ejemplo la versión Reina Valera 1995 y la versión Nácar – Colunga.
[56] Por ejemplo la Biblia de América, la versión Biblia de Jerusalén y la Nueva Biblia Española.

> *kataluma* de Lc. 2:7. Sólo aquí en el NT. Existen ruinas de dos mesones a mitad de camino entre Betania y Jericó[57].

El mesón (*pandokheion*) de la parábola del buen samaritano reviste las características de una pequeña estancia para reposar por un tiempo y obtener algunas atenciones. Por ejemplo, cuando "el mesón tiene un mesonero, vende a los viajeros café y otras provisiones; además, dispone de fuego y medios por los cuales estos pueden cocinar su propia comida. También provee de forraje para los animales"[58]. A ese tipo de mesón, por el referente de la cabalgadura, pudo llegar el samaritano.

Entre las escasas referencias bibliográficas sobre los mesones o posadas, además de la anterior, existe otra fuente que señala que "en la parábola del Buen Samaritano, se usa la palabra *pandocheion* para referirse al «alojamiento» al que llevan al herido. Esta palabra significa un lugar público equivalente a nuestra idea moderna de un hotel"[59]. Habrá que tener presente que en los primeros siglos del cristianismo, los alojamientos públicos no eran bien vistos, lo cual constituye otro tópico significativo en el abordaje de la parábola. L. McKinnish Bridges, amplía los detalles históricos sobre los «mesones» y los «alojamientos públicos» indicando que: "Un «mesón» o un «alojamiento público» en tiempos de la Biblia puede referirse a varias cosas. Puede referirse a un lugar para acostarse en el suelo para dormir una noche, o a un cuarto en casa de alguien al lado de la vía principal. Podía ser también un edificio público en el que se cobraba alquiler y en el que se servía comida"[60].

En la realidad y en la lógica de quien traslada a un herido, no aplicarían la primera y la tercera condición, por lo que estaría más próxima la segunda: una opción junto a la vía principal. Esa característica concuerda más con los detalles de la parábola. Se tiene la referencia de que se usan tres palabras griegas en el Nuevo Testamento para describir un alojamiento. En Lc 2, 7, el lugar que no encuentran José y María para hospedarse recibe el nombre de *katalumati* y en 22, 11, aparece que el lugar donde se realizó la última cena de Jesús con sus discípulos lleva también el nombre de *kataluma*. Se dice: "*El lugar de la*

---

[57] Robertson, *Imágenes verbales*, 175.
[58] D. Muniesa, "Posada", en: Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2013, 1998-1999.
[59] Linda McKinnish Bridges, "Alojamientos públicos" en *http://biblioteca-sergio-tapia-lira.blogspot.com/2009/11/mesones-y-alojamientos-públicos.homl*.
[60] *Idem*.

Última Cena fue probablemente un cuarto de huéspedes en una casa particular, en lugar de un lugar de reunión público por el que se cobraría alquiler y en el que se serviría comida”[61]. La segunda palabra es *ksenia* y se encuentre en Hch 28, 23, con motivo de una visita a Pablo en Roma, al lugar donde se alojaba. De esa palabra se indica que pueda “significar el concepto general de hospitalidad o una parte concreta de la casa de una persona, como un cuarto de huéspedes”. Y viene la tercera palabra que es la que encontramos en la parábola del buen samaritano, *pandocheion*.

1.8.7 Ελεος (misericordia)

Al final de la parábola es usada la palabra misericordia por parte del experto de la ley en respuesta a la pregunta de Jesús (“¿Quién de estos tres te parece que ha sido prójimo del que cayó en manos de los asaltantes?”). En hebreo se registra una presencia de 2617 veces como *jésed*, significando misericordia, merced y bondad, aunque también acompañada de «justicia, fidelidad, verdad y compasión»[62]. Ελεος designa más el hecho de enternecerse o conmoverse en cuanto sentimiento, lo cual nos da para levantar la sospecha de que el experto de la ley usó este término, aunque sin nombrar samaritano, pero sí conmovido y enternecido ante el relato contado por Jesús. Habría podido usar la expresión de (σπλάγχνα [splánchna]), puesta en boca de Jesús, o el otro término (οἰκτιρμός [oiktirmós]), que significaba “la exteriorización de la compasión ante el infortunio del otro”[63]. Para el estudio que nos ocupa, la palabra ἔλεος en boca del experto tiene una especial significación si observamos que de 78 referencias en el Nuevo Testamento, Lucas y Hechos la acogen en 26 ocasiones.

[61] Carlos Paz Ríos, “Apuntes y aproximaciones para la construcción de la historia del hospedaje en el mundo” en *http://lacegueradelcondor.blogspot.com/2014/03/apuntes-y- aproximaciones-para-la.html*. Consulta en Junio 29 de 2015.

[62] Bonilla Ríos, Daniel, “Misericordia” en Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia.* Barcelona: Editorial Clie, 2013, 1701.

[63] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. II., 99.

1.9 Vocablos griegos antiguos y que desparecen en el NT

Se trata de una particularidad que llama la atención: los vocablos griegos antiguos y los que desaparecen. Como antiguos, tenemos: *hupolabön* (respondiendo) ("pero en este sentido de interrumpir a alguien sólo en el N.T."[64]), *periepesen* (caer entre y quedar rodeado), *katedësen* («ató abajo»), *epicheön* (echándoles), *epibibazö* (hacer montar), *ktënos* (cabalgadura). Según Crisóstomo Eseverri Hualde, existen siete vocablos griegos presentes en Lucas que no vuelven a aparecer en el NT, lo cual confiere a esta narración parabólica un rasgo distintivo en cuanto a su lenguaje. Los términos griegos que no aparecen más, son: ἡμιθανη, συγκυρίαν, ἀντιπαρῆλθεν, κατέδησεν, ἐπιχέων, πανδοχεῖον, προσδαπανήσῃς[65]. *El primer término es* ἡμιθανη *cuyo significado es 'medio muerto'. La expresión κατὰ συγκυρίαν cuyo significado es 'por coincidencia' o 'por casualidad', está presente en otra literatura y en escritores tardíos como Hipócrates, dato que viene a corroborar el impacto posterior que tuvo. Lo propio acontece con el verbo* ἀντιπαρῆλθεν *(antiparëlthen) (antiparerchomai), con presencia en los versículos 31 y 32, que significa 'pasar por el lado opuesto del camino'. Y la expresión* κατέδησεν τὰ τραύματα *que significa 'vendó sus heridas', asociada con el término heridas (traumata), del que se dice tener un carácter de antiguo y una presencia única aquí en el NT. Comparte igual presencia el verbo* ἐπιχέων *(epicheön) 'echándole aceite y vino'. El siguiente término alude a la posada o al mesón (*πανδοχεῖον*). Concluimos con la referencia al verbo* προσδαπανήσῃς *que significa 'todo lo que gastes de más'.*[66] *Como puede verse, se trata de una serie de expresiones únicas en el Nuevo Testamento.*

1.10 Abordaje de análisis textual de la parábola

Este apartado toma en cuenta asuntos de relevancia sobre el análisis textual de la parábola, realizados por autores de habla inglesa que enriquecen y complementan aspectos abordados en las páginas anteriores.

---

[64] Robertson, *Imágenes verbales,* 173.

[65] Crisóstomo Eseverri Hualde, *El griego de San Lucas*. Pamplona: Garriga Impresores S.A., 1963, 265.

[66] La construcción de este párrafo ha tenido la referencia de la obra anterior en las páginas 173-175.

1.10.1 Contribución de Howard I. Marshall

Este autor sostiene que el texto es de redacción lucana, que posee un referente de contexto histórico y que no se trata solamente de una formación literaria[67]. Señala el contraste entre la falta de compasión de los representantes del orden religioso, y la compasión práctica "a los ojos de los judíos, de la persona que ellos menos esperarían, un samaritano"[68]. Howard I. Marshall expone diversos argumentos en torno a las dificultades que existen acerca de si el contexto que provee Lucas estaba ligado originalmente a la parábola. En relación con esto dice:

> El efecto de la parábola es afirmar que preguntas relacionadas con el significado de "prosélito" como el objeto de amor son irrelevantes e imposibles. Lo que cuenta es el ángulo subjetivo de la relación de projimidad. En otras palabras, el efecto de la parábola es demostrar que la pregunta planteada en V 29 es falsa. De hecho, la parábola expone el significado de "amor" más que el significado de 'prójimo', y tiene de este modo un vínculo estrecho con Lev 19:18[69].

El comentario ahonda en una cuestión que pasa desapercibida en una lectura rápida respecto de la segunda pregunta del experto: "–Y quién es mi prójimo?". Viene al caso precisar que el narrador describe al personaje "como queriendo justificar su pregunta anterior y retomar así la iniciativa tras el mandato recibido. El aparece más bien un poco ingenuo al haber hecho una pregunta que luego él mismo se vio obligado a responder"[70]. Y continúa el comentario: "Jesús ha dicho en efecto: «Usted no tiene necesidad de hacerme tal pregunta acerca de la vida eterna, como legista usted debe conocer la respuesta». Al parecer se trata de un asunto más serio, en que está comprometida una condición humana más profunda: la incapacidad de practicar la ley hasta tanto su significado no le haya sido aclarado"[71]. En otro pasaje de los evangelios (Mt 23, 2) se muestra tajantemente esa incapacidad: "–En la cátedra de Moisés se han sentado los maestros de la ley y los fariseos. Obedézcanles y hagan lo que les digan, pero no imiten su ejemplo, porque no hacen lo que dicen" (Mt 23, 2-3) (B.A.). Renglones más adelante, el texto bíblico indica: "¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagan el diezmo de la menta, del anís

---

[67] Howard I. Marshall, *Commentary on Luke*, New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1978, 446.

[68] *Ibid*., 444-445.

[69] *Ibid*., 445.

[70] *Ibid*., 447.

[71] *Idem*.

y del comino, y descuidan lo más importante de la ley: la voluntad de Dios, la misericordia y la fe!" (Mt 23, 23). Pareciera querer demostrar que no se trata de ninguna tontera, sino de un asunto importante, pues el "mandamiento habla de amar a nuestro prójimo. Pero ¿A dónde están los límites para esto? La pregunta implica que puede haber una persona que no es nuestro prójimo"[72], como aconteció con el sacerdote, el levita, el samaritano y el mismo hombre asaltado.

La línea de comentario focaliza otro detalle en el versículo 30 con respecto al uso de un término griego: *Sigkuria* "coincidencia, casualidad", de aparición única en este pasaje en el Nuevo Testamento como hemos mencionado. La anotación que sigue: "El punto aquí es que el camino era solitario y puede pasar mucho tiempo antes de que una persona pueda recibir ayuda…", retoma la situación contextual de allá hacia situaciones contextuales del futuro. Bajo la "casualidad" se amparan y se justifican muchas desatenciones que eran de urgente cumplimiento. Esa descripción de la soledad del "camino de Jerusalén a Jericó", testifica también otros tipos de peligros y soledades, aunque los caminos estén atiborrados de personas, lo cierto y concreto es que se continúa pasando de largo. Citando a P. Billerbeck y J. Jeremias, Marshall, pone en el centro de la discusión el asunto del hombre vivo, no muerto, unido al de la "dureza de corazón del sacerdote (S.-B. II: 183)"[73], quitándole peso a las cuestiones rituales, a menos que lo que se pueda vislumbrar sea "un ataque al ritualismo que impedía a la persona un acto de amor"; pero lo que este autor señala como esencial es que parece ser que hay un ataque al hecho de fallar al mostrar amor, cualquiera haya sido el pretexto[74].

Marshall indica que también el hombre malherido se encontró en la situación de rechazar al samaritano en su gesto de ayuda y solidaridad, pues a "los judíos les estaba prohibido recibir obras de amor de no judíos"[75]. Por tanto, queda planteado: "el dar como el recibir misericordia es algo que trasciende las barreras nacionales y raciales. Todo lo que resta es que las personas pongan esto en efecto"[76]. Este señalamiento nos abre la posibilidad de vislumbrar otras posibles lecturas de la parábola desde la interculturalidad.

[72] *Idem*.
[73] *Ibid*., 448.
[74] *Idem*.
[75] *Ibid*., 450.
[76] *Idem*.

1.10.2 Contribución de Joseph A. Fitzmyer

Fitzmyer menciona un aspecto llamativo, a saber: que este relato da "un tono distintivo y ayuda a crear una imagen de Jesús distintivamente lucana"[77]. El autor destaca que no se trate propiamente de una parábola (forma indirecta), porque esto resalta su sentido genérico y su característica de un símil extendido[78]; provee "un modelo práctico para el comportamiento cristiano con requisitos radicales y la aprobación/rechazo de ciertos modos de actuar"[79]. El episodio "presenta recursos propios para contar historias"[80]. A la par de estos, Fitzmyer, detalla unos recursos que son importantes y que considera cruciales para la interpretación del relato: 1) "el estatus privilegiado del sacerdote y el levita en la sociedad judía de Palestina"; 2) "la profanación considerada derivada del contacto con un cuerpo muerto" (o aparentemente muerto) y 3) "la actitud compartida por los judíos palestinos acerca de los Samaritanos…"[81]. Fitzmyer y Marshall convergen al mostrar que:

> "Estos detalles están en el trasfondo del contraste básico del relato: la misericordia y bondad mostradas por un Samaritano cismático hacia una víctima humana, desafortunada y maltratada, destacan gráficamente en comparación con la despreocupación y la actitud sin corazón, inspiradas tal vez por la Ley, de dos representantes del culto judío oficial, de los que por otra parte se habría esperado algo más -por sus roles y herencia, al tratar con la "purificación" de las personas afligidas físicamente (ver rol del "sacerdote" en Levítico 12, 13, 15)"[82].

Otro de los aspectos que resalta en este comentario, muy en común con el anterior, es que el "punto de la historia es resumido en la reacción del legista, que un 'prójimo' es cualquier persona necesitada con quien se tiene contacto y para quien se puede mostrar

---

[77] Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, The Anchor Bible Commentary, A New Translation with introduction and commentary. New York, Doubleday, 1985, 883.

[78] *Idem*.

[79] *Idem*.

[80] "Los recursos típicos son: "el trío de personajes (el sacerdote, el levita, y el Samaritano {como el Inglés, el Irlandés, y el Escocés}); los detalles palestinos (el aceite de olivo, el vino, el animal, y la posada); la respuesta del legista judío, que cuidadosamente evita decir 'el Samaritano' y usa solamente 'el que le mostró bondad'; y una cierta improbabilidad interna…" (*Idem*).

[81] Esta actitud está presente también en el Evangelio de Juan. "Judíos, recuerden, no usen nada en común con los Samaritanos" (Jn 4, 9). "su historia los hizo cismáticos a ojos de los judíos, y las relaciones con ellos han ejemplificado la escasez de hospitalidad (bienvenida) dada a Jesús y sus discípulos en 9:52-54 cuando trataron de pasar por territorio Samaritano" (*Ibid*., 883-884).

[82] *Ibid*., 884.

misericordia y bondad, aún más allá de los límites de su propio grupo étnico o religioso"[83]. No obstante, complementa también la perspectiva hacia una lectura interreligiosa. Desde un punto de vista religioso, pesaban regulaciones sobre el samaritano con respecto a la profanación que venía del contacto con un cuerpo muerto, consignadas en el Pentateuco Samaritano, "pero tales reglas no le prohibieron al Samaritano de este relato ser movido por su propia misericordia y bondad, las cuales le capacitaron a trascender tales restricciones"[84]. Este detalle es interesante porque cuestiona y confronta la actuación del sacerdote y el levita.

También es de resaltar la perspectiva del universalismo lucano que apunta Fitzmyer desde la narración y que Xavier Pikaza desarrolla en una de sus obras. Acá nos interesa referir unas líneas del comentario que venimos siguiendo:

> También contribuye a una visión más amplia del "universalismo" Lucano, que incluye a un Samaritano y hace de él un paradigma para el comportamiento cristiano; sugiere que aún un Samaritano ha encontrado el camino a la vida eterna. Al sacerdote y al levita no les hacía falta su amor para con Dios –la dedicación de su estatus se los atestigua; pero su amor hacia el prójimo se puso a prueba y les hizo falta, mientras que en el caso del Samaritano brilló[85].

Es pertinente considerar aquí el punto de coincidencia de este autor con Pikaza, quien considera que: "Lucas parece ser el único escritor del Nuevo Testamento que ha dejado de pensar sólo en la Iglesia y se preocupa de ofrecer el hecho de Jesús y su mensaje en el mercado abierto de su mundo"[86]. Hablar del mercado abierto de su mundo en términos religiosos es aludir al universalismo, sobre lo cual concluye Fitzmyer:

> El énfasis de este pasaje Lucano se encuentra en el último mandato, "Ve y haz tú lo mismo" y si el texto tiene un interés en la figura del Samaritano, es simplemente el énfasis que Lucas pone en el universalismo que lo hace buscar a aquellos en la sociedad de Palestina que no eran los más importantes[87].

Hemos de advertir, sin embargo, que no obstante el autor de este comentario presentar elementos sugerentes, participa de la corriente que ha leído el texto desde una perspectiva algo estereotipada respecto del experto de la ley. Las siguientes líneas dejan ese

---

[83] *Idem*.
[84] *Idem*.
[85] *Ibid*., 884-885.
[86] Pikaza, *Teología de los evangelios,* 225.
[87] Fitzmyer, *The Gospel According to Luke,* 885.

sabor: "En efecto, la pregunta que Jesús hace al final del relato y la respuesta que el abogado hace de mala gana plantea la pregunta en una perspectiva más amplia y quita la máscara a los esfuerzos del abogado por justificarse". Cabe preguntarse frente a este comentario: ¿Cómo podemos saber que su respuesta fue "de mala gana" y de que era portador de una "máscara"? Esa ha sido una tendencia marcada en la lectura de la parábola y de muchos otros textos bíblicos, respecto de la que puede iluminar un aporte desde la psicología profunda, planteado por Eugen Drewermann, a propósito de una referencia al relato de la creación (la visión de buenos y malos), y que puede valer también para cualquier acercamiento de un texto bíblico que arropemos bajo el paraguas de los prejuicios:

> De hecho, no describe como originariamente malos. No los pinta como en una película del salvaje Oeste, en que desde la primera secuencia se ve quién es el bueno y quién el malo, según que esté bien o mal afeitado. No es la psicología de la pintura en blanco y negro, sino que justo cuando el hombre se esfuerza por ser bueno cae paradójicamente en una determinada condición de desgracia"[88].
> "Y el sentido del texto es el de comprender que, cuando los hombres corren hacia el mal, en realidad son unos engañados, no personas que quieran el mal y sean malvadas[89].

En favor del planteamiento "*ansioso de justificarse*", concurre la argumentación siguiente:

> Literalmente "deseoso de reivindicarse a sí mismo", es decir, con el fin de mostrar que él estaba en lo correcto al hacer la pregunta que le había planteado a Jesús, aunque hubiese recibido una respuesta tan simple. Se puede debatir si el contexto en Lucas implica que el legista no ha puesto en práctica la segunda parte del mandamiento de amar; recuérdese la polémica actitud de v 25. Para la construcción de la frase griega es interesante recordar el texto griego de Henoc 102:10: "*Ved pues a los que se justifican a sí mismos, cómo ha sido su fin, ya que no hubo en ellos ningún acto de justicia hasta que se murieron*". Cf. Luc 16:15; 18:14)[90].

El último aporte que queremos mencionar de este autor, se trata de su análisis textual de las expresiones: "*un cierto hombre*", "*por coincidencia*" y "*samaritano*", a dos de los cuales nos hemos referido con anterioridad. Observemos:

> De Lucas se dice que usa por primera vez el indefinido "*anthopos tis*"; lo usará de nuevo en 12:16; 14:2.16; 15:1.19; 19:12; 20:9. Esto es algo que ocurre solamente en el NT en los escritos de Lucas. Casi tan frecuente como "*aner tis*" en (Lc 8:27; Hech 5:1) o "*tis aner*"

---

[88] Eugen Drewermann, *La palabra de salvación y sanación*. Barcelona: Editorial Herder, 1996, 34.
[89] *Ibid*., 37.
[90] Fitzmyer, *The Gospel According to Luke,* 886.

> (Hech 3:2; 14:8; 17:34). El uso de *anthropos/aner* con el indefinido *tis* es exclusivo de Lucas entre los evangelistas. Ambas expresiones deben ser reconocidas como parte de su estilo[91].

La nota sobre la expresión "*por coincidencia*" (s*ynkiria* v. 31), considerada también por Howard I. Marshall, indica que esta frase "está colocada enfáticamente al inicio de la oración"[92] y ocurre solamente en este lugar del Nuevo Testamento. La expresión y el modo enfático presenta diversas posibilidades de referencia: referencia al experto, en cuanto que aquellos representantes del poder religioso le serían estrechamente cercanos; referencia al sacerdote y al levita que se encontraron transitando el mismo día y por el mismo camino; referencia a que por casualidad se encontraran a un hombre medio muerto o con apariencia de muerto; y referencia a que de esa casualidad pudiera hacer parte también un samaritano transitando el mismo día y por el mismo camino.

1.11 Consideraciones sugerentes desde el análisis textual

En las líneas siguientes apuntamos algunos temas que se desprenden del análisis textual de la parábola. No es nuestra pretensión agotar la riqueza que surge de la parábola.

La crítica textual de la narración no se ocupa de muchos detalles, puesto que al parecer fue un texto que contó con bastante respaldo en los manuscritos más importantes y son casi mínimas las variantes que presenta a diferencia de otros pasajes.

Impresiona la cantidad de verbos que concurren en la segunda parte de la parábola (actuar del samaritano), con la característica de ser antiguos o de aparición única en el Nuevo Testamento, concretamente en esta parábola. Ello demuestra una primacía de estilo lucano y también la utilización de fuentes independientes de Marcos y de Mateo.

Por la delimitación e intertextualidad del relato, destaca el hecho que sea la primera parábola que aparece en esta unidad de marcado acento lucano, constituyéndose en un paradigma del seguimiento de Jesús y de la práctica concreta que implicaba seguirlo. La narración concluye con la expresión: "Vete y haz tú lo mismo" (v. 37), mensaje válido también para lectores y lectoras de hoy.

La intertextualidad de Antiguo Testamento adquiere mucha relevancia en los motivos literarios y existenciales de los tres relatos que son abordados, ya que presentan

---

[91] *Idem*.

[92] *Ibid*., 887.

conexiones con nuestros contextos actuales y humanos. Crónicas 28, 5-15 ilumina los contextos de guerras y conflictos armados en Colombia, en el continente y en el mundo, los cuales han cobrado millones de vidas inocentes o implicadas en los mismos.

Textos como el de Tobit y Agar sobrepasan a Lc 10, 25-37 en los niveles de complejidad y conflictividad humana que se aprecian en las tramas narrativas, donde un mismo personaje puede ser víctima y al mismo tiempo victimario, ser asaltado y ser asaltante y paradójicamente quedar medio muerto, como es el caso de Tobit. Agar, es expulsada al desierto (víctima), pero ante la eminente muerte de su hijo, puede ocupar también el rol de quien hace el rodeo y pasa de largo, o el de la samaritanidad que coge al niño por la mano y le conduce a la fuente de agua, que representa la salvación de la vida en el desierto.

Nuestro análisis tuvo en cuenta siete términos griegos que constituyen un aspecto central del horizonte temático de la parábola: vida eterna, ley, prójimo, camino, compasión, mesón y misericordia. Podemos considerar que se trata de ejes temáticos que nos desafían en nuevas perspectivas. Acerca de la vida eterna, la preocupación del maestro de la ley viene a invertir esa perspectiva al situarla en lo concreto y real de lo que sucede en "el camino de Jerusalén a Jericó", es decir, en la vida aquí y ahora, no después de la muerte, como Lucas lo expresa en el pasaje: "–Hoy se ha cumplido ante ustedes esta profecía" (Lc 4, 21).

Existe consenso en que el término prójimo en el Antiguo Testamento no era inclusivo más allá de los límites que fijaba la ley israelita y judía, y ni siquiera esa era la primera preocupación del experto de la ley que formulaba la primera pregunta, pues podría darse por hecho el cumplimiento, así fuera de mera palabra. La remisión a la ley, camino de mediación que sitúa Jesús ("¿Qué está escrito en la ley?"), es lo que cambia el sentido y el horizonte para que el experto pueda resignificar el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, motivo concreto de su segunda pregunta. Prójimo, en la línea del Nuevo Testamento, es quien se aproxima a quien está en extrema necesidad o situación de amenaza de muerte, aún estén de por medio circunstancias de enemistad extrema.

Desde el primer momento vislumbramos que el camino constituía uno de los elementos a priorizar para explorar nuevos aportes en la exégesis y la hermenéutica de la parábola. Camino, en tanto componente existencial del andar humano, en sus cercanías

conflictivas, paradójicas y contradictorias que nos hacen, por momentos, ser en nuestras actitudes a la vez uno u otro personaje de la parábola. Eso es lo paradójico: que no podemos ser solamente uno que va por el camino, sin ser, al mismo tiempo, el otro o los otros que vienen o van por el mismo camino. Ese rasgo fundamental constituye uno de nuestros nuevos aportes a la interpretación de la parábola.

En sentido parecido al de camino, con la compasión sucede un traslado existencial y humano del evento al lugar del corazón y las entrañas. Se trata de reconocer dentro de sí mismo esa misma persona medio muerta del camino, agredida y violentada en su condición de ser humano.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS LITERARIO DE LA PARÁBOLA

2.1 Breve introducción

El análisis literario de la parábola se centra, principalmente, en presentar una breve panorámica del marco histórico y literario de la parábola, dentro de la cual seguimos a tres autores que desarrollan la temática de la alegorización, como una de las corrientes importantes que ha marcado históricamente su interpretación. El aspecto central corresponde al análisis de los personajes principales y secundarios, siguiendo sus interacciones dentro de la narración, para pasar luego a un análisis de temáticas conflictivas que se adentran en el relato de la parábola y que nos desafían en nuestros contextos actuales. Tomamos siete de esas temáticas sin dejar de reconocer que otras escapan a nuestro análisis, y que podrán ser materia de estudio en otra investigación.

2.2 Estructura del texto

Hay diversas posibilidades de configurar la estructura de la parábola. La presente es un intento de ello:

A. Vv. 25-28: Primer diálogo del experto en la ley y Jesús
B. Vv. 29-30a: Segundo diálogo
C. Vv. 30b-35: Contenido de la parábola
D. Vv. 36-37: Tercer diálogo de Jesús con el experto en la ley.

Se trata aquí de un esquema de estructura compuesto por tres secciones de diálogo y una narración de una historia ejemplar, nombrada también como parábola. En las dos primeras, el experto en la ley toma la iniciativa de preguntar a Jesús sobre tres cuestiones fundamentales: la práctica, la vida eterna y el prójimo. En la última, es Jesús quien pregunta al experto después de haberle contado la parábola. Entre estos diálogos se intercala la narración de la parábola, cuya finalidad es transmitir una enseñanza al representante de la ley en el plano de la práctica concreta. El diálogo se entabla con preguntas y respuestas

desde los campos en que cada uno de los interlocutores se sitúa o es situado por el otro: el campo de la ley y el campo de la práctica concreta.

Puede apreciarse aquí conexiones con el pasaje anterior de Lucas 10, 1-24 sobre el envío, la práctica y el regreso de los setenta. La pregunta: ¿qué debo hacer para obtener la vida eterna?, conecta con la práctica encomendada a los discípulos y con el motivo por el que deben alegrarse (v. 20b – "alégrense más bien de que sus nombres estén escritos en el cielo"). Esa recomendación de Jesús a sus discípulos es uno de los puntos altos en la narración lucana y tiene relación con la pregunta del experto en la ley, con la práctica y con la vida eterna. Jesús le replica con otra pregunta, a la que el experto responde sin atenuantes, pues hacía parte de lo que un judío recitaba cada día y debía saber. Era como una lección aprendida de memoria, pero implicaba una práctica, por lo que Jesús cierra el diálogo, reconociendo su acierto y exhortándolo a realizar la práctica para poder vivir.

El narrador, parece no estar satisfecho con que la conversación quede ahí y emplea dos recursos para restablecerla: la partícula griega δὲ[93] (pero) y δικαιῶσαι ἑαυτὸν (justificarse a sí mismo), lo cual le da un carácter más punzante a la nueva pregunta: "¿Y quién es mi prójimo?". La partícula, precedida del artículo griego (ὁ), tiene la significación de contraste entre personas, en este caso el contraste de un hombre frente al proceder de otros. Jesús va hilvanando la narración paso a paso y cuando llega al samaritano, usa la partícula δὲ, sin el artículo[94]. Después de haber pasado por el sacerdote y el levita se alcanza el punto candente frente al experto de la ley. Se trata de otro camino que Jesús recorre con este maestro, dramático por cierto, ante el que el herido puede desaparecer. Ahora es el experto de la ley quien ocupa ese lugar, herido y medio muerto en su propio ser. Es ahí donde cobran sentido las palabras del narrador al comienzo de las dos preguntas del experto de la ley: ἐκπειράζων αὐτὸν (tenderle una trampa / ponerle a prueba) y δικαιῶσαι ἑαυτὸν (justificarse así mismo). Humana o psicológicamente habría que imaginar la compostura y el semblante de aquel hombre que, al terminar la narración pudo quedar partido, en su ser, como el hombre asaltado, sin fuerzas para reaccionar y seguir

[93] "Como partícula adversativa, de., *pero* (que originalmente fue un adverbio: *por otro lado*) designa un contraste –unas veces, más fuerte, y otras, más débil– con un enunciado o con un término precedente" (Balz, *Diccionario Exegético,* 837).

[94] "Se emplea la partícula (de.) para reanudar o continuar la idea principal, «el hilo del pensamiento» (*Ibid*., 839).

llevando la conducción del diálogo y esperando también ser ayudado por Jesús. Jesús es ahora quien pasa de ser preguntado a preguntador ("¿Quién de los tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los asaltantes?"). Varios comentaristas han indicado un cambio en la pregunta, no entendiendo como prójimo al malherido, sino a quien intervino en su ayuda[95]. Difícilmente la respuesta, la que dio el experto de la ley, podía darse sin haber experimentado y tomado conciencia en sí mismo del camino que vivió el asaltado. Pero, además, tomando como ejemplo las acciones del samaritano y del posadero frente al herido.

2.3 Marco histórico y literario de la parábola

Con respecto al marco histórico de la parábola es preciso ubicarla dentro de la perspectiva general de Lucas, acerca de quien varios autores argumentan si el carácter de su obra es histórico o más bien teológico[96]. Daniel Marguerat confiere un rasgo particular a esta posición controversial: "No es la historia profana la que le interesa a Lucas, sino la historia en la que interviene Dios. De ahí brota su interés por ofrecer el contexto histórico de los acontecimientos evangélicos…"[97], en cualquier caso, se reconoce el talante histórico de las parábolas[98]. Dominique de la Maisonneuve, señala:

> En este sentido la parábola, aunque se base en un relato de ficción, es sin embargo verdadera e histórica. Es verdadera, no en el sentido de una verdad objetiva, sino a

---

[95] "No vale plantear el problema en términos legales: ¿De quién era «prójimo» la víctima de los salteadores? ¿del sacerdote? ¿del levita? ¿del samaritano? El planteamiento es al revés: ¿Quién de ellos «se hizo prójimo» –o se comportó como tal– del que cayó en manos de bandidos? En palabras de T. W. Manson: «El principio fundamental de la cuestión es que mientras la mera proximidad no produce amor, el amor produce una próxima 'cordialidad'» (*The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke, 263*» citado en Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, 280).

[96] "A decir verdad, las opiniones sobre Lc como historiador son muy opuestas. Es innegable que en su obra pueden encontrarse elementos de historiografía antigua, pero son demasiado débiles para probar que él es un historiador en el sentido de la literatura antigua" (Hans Conzelmann, "El lugar de Lucas en el desarrollo del cristianismo primitivo", en: Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona (ed.*), La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XXI.* Estella: Editorial Verbo Divino, 1999, 380).

[97] Daniel Marguerat, *Introducción al Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008, 98.

[98] "Las parábolas tienen un doble lugar histórico. El lugar histórico original, como el de todas las palabras de Jesús, es su actividad en una situación precisa y concreta. Pero luego han «vivido» en la Iglesia primitiva. Conocemos las parábolas sólo en la forma que les ha dado la Iglesia primitiva y estamos ante la tarea de recobrar su forma original, en tanto cuanto podemos. Para esto ayuda el tener en cuenta varias leyes de transformación" (Joachim Jeremias, *Las parábolas de Jesú*s. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1970, 141).

> través de la experiencia que ella desvela, experiencia real, o por lo menos posible, de cualquier hombre. Como dice P. Ricoeur, «detrás de un relato de ficción está siempre la experiencia verdadera que aspira a ser narrada, que grita por ser escuchada, pero en un nivel tan profundo que no se la ve». Y es histórica, no por el relato que recoge, sino por su impacto en la historia de los hombres[99].

Christian Harold Dodd, va en la misma dirección acerca del sentido histórico de las parábolas, sea que aparezcan en Mateo, Marcos, Lucas o en la tradición rabínica. Ya desde su prólogo, Dodd nos participa de algo muy propio: “Estoy persuadido de que las parábolas, estudiadas de forma crítica, constituyen una de las principales fuentes para conocer la actividad histórica de Jesucristo, en especial por lo que se refiere a sus motivaciones y a sus consecuencias”[100]. Refiriéndose a datos más puntuales de la vida de Jesús, Javier Pikaza apunta al nacimiento y muerte de Jesús como eventos concretos en su vida[101], sin los cuales se dificulta probar las implicaciones históricas que tuvieron sus acciones y los eventos históricos que afectaron de una u otra manera su vida.

2.4 La parábola como género literario

Es importante comenzar por un acercamiento a la parábola como género literario. “La *parábola* es un género literario que sensibiliza la idea mediante una imagen”[102]. Es “una semejanza que usa una verdad evidente de un campo conocido (la naturaleza o la vida humana) para comunicar una verdad nueva en un campo desconocido (el reino, la naturaleza y acción de Dios)”[103]. De modo más sugerente para nuestro propósito, ayuda la referencia del Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, cuando plantea que el material de las parábolas sinópticas proviene “del entorno con que estaban familiarizados los oyentes de Jesús” y de sus diversas “circunstancias sociales”[104]. Sin embargo, cabe señalar

---

[99] Dominique de la Maisonneuve, *Parábolas rabínicas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1985, 55.

[100] Christian Harold Dodd, *Las parábolas del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974, 18.

[101] “Jesús contiene a su vez un tiempo bien concreto. Es el tiempo de un hombre que limita con la profundidad de Dios (pues surge del Espíritu) y que nace, sin embargo, en un momento bien concreto, el año del empadronamiento de Cirino, bajo el mando de Augusto…). Es tiempo de una vida que se puede enmarcar en los anales de una historia (Lc 3, 1-2). Por eso muere en un momento bien preciso, con Pilato y con Herodes y los sumos sacerdotes de testigos” (Pikaza, *Teología de los Evangelios,* 230).

[102] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. II, 288.

[103] Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío, 2002, 754.

[104] Balz, *Diccionario Exegético,* 714.

que el "mensaje original de las parábolas de Jesús es complejo temáticamente y difícil de expresar en conceptos precisos"[105].

Ciertamente la parábola del buen samaritano está poblada de imágenes, por lo que es significativo reconocer que tiene diferentes acepciones en el Nuevo Testamento. Su aparición es propia de los evangelios sinópticos con 48 referencias. Siguiendo el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (Vol. II), encontramos que para el caso de nuestra parábola, sus autores la ubican entre los relatos ejemplares, dejando sentado que "los relatos ejemplares en el NT sólo aparecen en Lucas"[106]. ¿En qué consiste esto? Veamos: "El *ejemplo o relato ejemplar* es una historia de libre invención, que narra un *exemplum"*, una especie de caso modélico, que el oyente debe universalizar. "Pues anda, haz tú lo mismo" (Lc 10, 37) o "no hagas lo mismo" (según el caso). En Lucas abundan este tipo de ejemplos.

Dominique de la Maisonneuve nos refiere elementos iluminadores sobre este género denominado parábola. La parábola "es como una mecha que sirve para buscar un perla preciosa", comparación que toma del Cántico Rabba, para explicar la manera como se "pone la Torá al alcance de los más simples"[107]. Considerando el impacto producido en el pueblo judío a causa de la destrucción del templo y de la caída de Jerusalén, que sumió al pueblo en una profunda crisis, es que los dirigentes de la comunidad acometieron la tarea de "restaurar la confianza y revitalizar la fe". "En esta época fue cuando se desarrolló la PARABOLA como género literario específico; específico, pero no nuevo…"[108], pues ya había otros antecedentes. Maisonneuve escribe: "Una parábola supone habitualmente dos partes: el relato propiamente dicho, o *masal,* y la lección o moraleja que se saca de ella y que es su objetivo, el *minsal*"[109]. Y amplía lo siguiente: "Todo es absolutamente ordinario en estos cuadros familiares que se ven turbados sin embargo por una nota discordante, por una paradoja que trastorna el desarrollo habitual: un detalle sorprendente que, al establecer una distancia entre el relato y la realidad, suscita una pregunta a la que responderá la

[105] *Ibid.*, p. 715.
[106] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. II, 288.
[107] Maisonneuve, *Parábolas rabínicas*, 19.
[108] *Ibid.*, 18.
[109] *Ibid.*, 20.

moraleja"[110]. Por ello, esta "nota discordante, este elemento anormal (fuera de las normas) que provoca la atención y la reflexión del auditorio aparece en las parábolas evangélicas"[111].

También, Juan Alberto Casas Ramírez, estudiante de doctorado de la Universidad Javeriana de Bogotá, en su análisis literario de las parábolas, argumenta que "el sentido de las parábolas, cuando es descubierto, no solo afecta el nivel cognitivo del oyente sino que también exige una respuesta en el nivel de las actitudes, la voluntad y las acciones", condición a la que nos debe llevar un análisis literario[112]. Casas, señala que este "impacto se debe a que las parábolas tienen por lo general un giro inesperado en el que emerge una realidad inusual que rompe los paradigmas de lo cotidiano, o lo socialmente aceptado y señala un nuevo horizonte que reta al oyente a tomar una decisión…"[113]. En tal sentido, amplía esta perspectiva el siguiente párrafo en el que alude a una contribución de R.T. France:

> Sin embargo, tal efecto solo es posible en la medida en que los oyentes compartan con el narrador los mismos presupuestos, valores y símbolos culturales que les permitan desambiguar el sentido último del relato y verse a sí mismos (y su propio universo simbólico) reflejados y desafiados en aquél. Así, en términos de France, 'comprender realmente una parábola implica el ser transformado (o, al menos, ser desafiado a transformarse y no solamente iluminado por el relato' (France, *The Gospel of Mark*, *80*)[114].

2.5 El fenómeno de la alegorización

En este punto abordaremos uno de los asuntos más complejos e interesantes en la exégesis y la interpretación de las parábolas: la alegorización. Según uno de los pocos diccionarios donde aparece este término, se dice que es "una figura de estilo mantenida y prolongada que presenta al espíritu un objeto de manera que suscite el pensamiento de otro objeto, idea o concepción"[115]. Dicho en otras palabras: la "alegoría se opone a la fábula, que se limita a ocultar una moraleja bajo el velo de una ficción, y a la parábola, por el

---

[110] *Idem*.
[111] *Idem*.
[112] Juan Alberto Casas Santamaría, "Las parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del *logión* de Mc 4, 11-12 en la interpretación de la `parábola de la siembra' de Mc 4, 1-20", en: Carlos Eduardo Román Hernández, *Jesús Histórico. Aproximaciones Temáticas.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 61.
[113] *Idem*.
[114] *Ibid*., 61-62.
[115] Miquel Gallart, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1993, 38.

hecho de que todos los detalles de la alegoría tienen una significación precisa, lo cual no ocurre con la parábola"[116]. Otra fuente indica que la alegoría es una figura "retórica consistente en la sustitución de un concepto abstracto o idea por un objeto que lo representa"[117]. Tres autores nos ayudan a pasar revista a esta temática.

2.5.1 Aportes de Christian Harold Dodd

Abordar el libro de Christian Harold Dodd, *Las parábolas del Reino*, significa allegar nuevas luces sobre el fenómeno de la alegorización de las parábolas, aunque propiamente la obra de Lucas no haya acogido esta perspectiva a diferencia de los demás evangelios sinópticos. Lo primero, es reconocer que los mismos evangelios acogen este método alegórico de interpretación y su recorrido esencial se ubica en la tradición de la iglesia primitiva. No obstante, Dodd indica que no "es probable que las parábolas fuesen consideradas como piezas alegóricas en un medio judío. Entre los maestros judíos, la parábola era un procedimiento corriente y perfectamente asequible para ilustrar una idea, y las parábolas de Jesús tienen una forma semejante a las rabínicas"[118], lo cual da pie para señalar la atribución del fenómeno alegórico a la tradición de la iglesia primitiva.

Entresacando sentidos de la obra de Dodd, se destacan la expresión natural y simbólica (imágenes concretas y no abstractas sobre la vida y la realidad), que articula la realidad cotidiana con las expresiones simbólicas. El autor provoca la estimulación a una reflexión activa, capaz de superar el nivel meramente teórico y hacer lo práctico. Frente a las parábolas cabe cautivar la imaginación y el carácter sorprendente (lo inesperado) como portador de sentido. Sin duda alguna que la imaginación tiene que recrear puentes entre el realismo y el dramatismo, que posibiliten allegar elementos para emitir nuestro propio juicio, deslindándolo entre la parábola y la alegoría[119]. Obviamente, extraemos también un criterio que plantea Dodd: "El significado que nosotros atribuyamos a la parábola ha de

[116] *Idem*.
[117] Ropero Berzosa, "Alegoría" en Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario,* p. 82.
[118] Maisonneuve, *Parábolas rabínicas*, 24.
[119] "Adoptando esta línea, Jülicher nos ha liberado por fortuna de preguntar si los talentos representan el evangelio, la verdadera doctrina, el ministerio eclesiástico o las cualidades corporales y espirituales; asimismo nos ha liberado de los modernos intentos de convertir la parábola en una instrucción dirigida a los cristianos sobre cómo invertir prudentemente su dinero, justificando de paso el sistema capitalista" (*Ibid*., 32).

estar de acuerdo con la interpretación que hace Jesús de su propio ministerio en las sentencias claras y explícitas que han llegado hasta nosotros; y en todo caso ha de ser tal que encaje en la visión general de su doctrina, que se desprende de un estudio de las sentencias independientes de las parábolas"[120].

2.5.2 Aporte de Joachim Jeremias

Respecto de los estudios sobre las parábolas de Jesús, Joachim Jeremias fundamenta parte de su perspectiva en la obra de Christian Harold Dodd, a quien reconoce haber avanzado más lejos que quienes le precedieron, entre ellos Adolf Jülicher, quien abriera la discusión sobre el problema de la alegorización de las parábolas. En sus primeras líneas deja ver la influencia de Dodd cuando plantea que las parábolas de Jesús "son un fragmento de la roca primitiva de la tradición". A la pregunta: ¿qué es lo que transmiten?, responde: "reflejan fielmente y con claridad especial su Buena Nueva, el carácter escatológico de su predicación, la seriedad de su llamada a la penitencia, su oposición al fariseísmo"[121]. Desde su punto de vista, en la literatura rabínica no se encuentra ni una sola parábola anterior a Jesús, dato que entra en contradicción con algo que ya había expuesto Dodd acerca de la semejanza de las parábolas de Jesús con las rabínicas. Jeremias argumenta su posición, trayendo la fecha del año 80 d. C. como fecha primera de la aparición de una parábola en Rabban Johann ben Zakkai.

En la perspectiva del sentido original e histórico (postulado de Dood), Jeremias señala la dificultad de llegar al sentido original, debido a la relación con el fenómeno de la alegorización. Jeremias dirá que esta "clase de interpretación alegórica se extendió durante siglos como un espeso velo sobre el sentido de parábola"[122]. Al progreso de este género contribuyó, según Jeremias: "la teoría de la obstinación (Mc 4, 10-12 par.), según la cual las parábolas serían un velo para ocultar el misterio del reino de Dios a los que están fuera"[123]. Ya C.H. Dodd había planteado esto, por lo que "representa un empuje en la dirección marcada primeramente por Cadoux. En esta importante obra (la de Dodd) se consigue con éxito, por primera vez, colocar las parábolas en la situación de la vida de

[120] *Ibid.*, 25-39.
[121] Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 13.
[122] *Ibid.*, 15.
[123] *Ibid.*, 16.

Jesús y se abre con ello una nueva época en la interpretación de las parábolas"[124]. El siguiente párrafo condensa los elementos de dicho planteamiento:

> En el fondo se trata de un conocimiento muy sencillo, pero de largo alcance. Las parábolas de Jesús no son obras de arte (al menos en primera intención); no quieren tampoco inculcar principios generales («no se crucificaría a un maestro que cuenta historias amenas para corroborar una moralidad prudente», sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, a menudo imprevistas. Además se trata, como veremos, preferentemente de situaciones de lucha, se trata también de justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío: las parábolas son –no exclusivamente, pero sí en gran parte– armas de combate. Cada una de ellas exige una respuesta al instante[125].

Un análisis paralelo de los dos autores, deja ver claramente una continuidad por parte de Joachim Jeremias en los puntos expuestos por Dodd frente a la generalidad, la particularidad, el sentido original histórico y la alegorización de las parábolas. Sobre este último aspecto, manifiesta que Lucas es más reservado frente a la alegoría[126] y agrega: "Puesto que las interpretaciones alegóricas son casi sin excepción secundarias, tenemos que concluir: *el conjunto de las parábolas estaba originalmente libre de interpretaciones alegóricas como la materia propia de Lucas y el Evangelio de Tomás*"[127]. Manifiesta que la interpretación alegórica es más antigua que la interpretación de los evangelios.

2.5.3 Aportes de Plutarco Bonilla

Según varios autores, el caso de los géneros literarios es diverso y complejo, por lo que se hace difícil llegar a una definición precisa. Plutarco Bonilla, en un sugestivo estudio de las parábolas, nos trae la siguiente apuntación: "«Parábola» se decía en griego *parabolé,* y esta era palabra compuesta de una preposición (*pará* = junto a, al lado de) y un substantivo derivado de un verbo (*bállo* = lanzar, tirar, poner). Parabolé pasó al latín como parábola, y de ahí al castellano como «parábola»"[128]. Tomando distancia de la definición y acogiendo la descripción, el profesor Bonilla advierte que Jesús no fue el inventor del género parábola, aunque probablemente sí haya sido un extraordinario narrador de parábolas, lo cierto es que ya existían parábolas en el Antiguo Testamento y en la tradición

---

[124] *Ibid.,* 26.
[125] *Idem*.
[126] *Ibid*., 85.
[127] *Ibid.,* 109.
[128] Plutarco Bonilla A., "¿Qué es eso llamado… «parábola»?", en: Edesio Sánchez Cetina (Editor), *Descubre la Biblia I: La Biblia es literatura*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005, 450-451.

rabínica. También llama la atención en el sentido de que "en el mundo antiguo, el concepto de parábola (o *mashal*, en hebreo) no era tan restringido como lo es en la actualidad", y el Antiguo Testamento acoge el dicho sapiencial de *mashal* en su diversidad de formas (refrán, proverbio, sentencia, adivinanza, acertijo, fábula, parábola.)[129].

Para nuestra investigación sobre la parábola del buen samaritano, nos ayuda la caracterización que hace Plutarco Bonilla acerca de las parábolas. Si bien son abundantes los elementos que refiere, aquí nos quedaremos con algunos que sintonizan con nuestra parábola de estudio. Ella es, ante todo, una narración, en la que se presentan realidades concretas de la vida cotidiana, que tienen que ver con personas de carne y hueso. Es una enseñanza, cifrada en lo verosímil[130], es decir, que si no sucedió tal cual en lo real, sí pudo haber sucedido. La parábola hace presencia de mundos simbólicos y reales y demanda una respuesta[131] de quien la escucha. La contribución de Bonilla indica la existencia de patrones observables en las parábolas y que es necesario tener en cuenta. La narración de la parábola del buen samaritano refleja los mundos reales y simbólicos de sus personajes; deja el campo abierto a las preguntas aunque haya abundado en detalles; deja ver explícita o implícitamente un entramado de oposiciones y contrastes y; muestra la presencia de una tríada de personas (sacerdote, levita y samaritano)[132].

2.6 Análisis literario de los personajes de la parábola

La parábola del buen samaritano, por su título en diversas traducciones, asigna una centralidad destacada al hombre de Samaría. Podríamos considerar que este es uno de los polos sobresalientes en la narración, acompañado del otro: el diálogo entre el experto de la ley y Jesús, en razón de cuyas perspectivas se llega a la narración parabólica. Sin embargo, la parábola, como lo mencionaba P. Ricoeur, "llama a gritos" a un personaje, el hombre anónimo, sin el cual no tiene sentido la parábola. Otros personajes, quizás de rango secundario, dependiendo desde dónde se les mire, apenas sí son avisados por el narrador y sobre ellos también es importante dedicar algunas líneas en esta investigación.

---

[129] *Ibid.*, 457.
[130] Este aspecto de la parábola es muy importante, por lo que vale la pena hacer una presentación más amplia: "Lo verosímil no es idéntico a lo verdadero. Aplicado el término a la parábola, no significa que lo que dice el relato sucedió realmente, sino que pudo haber sucedido" (*Ibid.*, 460).
[131] *Ibid.*, 458-466.
[132] *Ibid.*, 466-475.

2.6.1 Personajes principales

Siguiendo su orden de aparición en la narración abordaremos de modo más detallado al experto de la ley, a Jesús, al hombre asaltado, al samaritano y al narrador. Interesa ver detalles en estas interacciones.

2.6.1.1 El experto de la ley

La denominación en griego para el experto de la ley es νομικός, en sentido sustantivado, que aparece 6 veces en Lucas, de 9 que registra el NT, con un primer significado de *jurista* y otro, de maestro de la ley (H. Hübner) [133]. El personaje se encuentra en los versículos 25.27.29.37a., interlocutor directo de Jesús y de manera indirecta en los versículos 26.28.30.36.37b. Esa presencia se torna llamativa, pues corresponde a la dinámica del diálogo dentro del que se enmarca la parábola. Tanto el narrador como diversos comentarios acerca de la parábola presentan al personaje negativamente. Veamos: "El espíritu de este intérprete de la ley era malo. Quería, si era posible, atrapar a Jesús"[134]. "Es una actitud hostil la de este legista, quien podría haberse ofendido con los comentarios anteriores de Jesús"[135]. R. C. H. Lenski, dice que se han dado varias respuestas, entre ellas, la siguiente: "… que él sólo quería ver cómo Jesús daba la respuesta a esta pregunta, y abrigando la malvada intención de que Jesús le diera una respuesta que estuviera en conflicto con los conceptos que los judíos tenían de la ley"[136]. Tomando en consideración esa valoración negativa, es posible que cerremos otras posibilidades de interpretación del texto. Constituye, pues, un motivo de reflexión esto de los preconceptos y juicios de valor en sentido negativo que nos pueden limitar en la interpretación de un pasaje bíblico. Resulta interesante para esta investigación afrontar también la reconstrucción del "camino de Jerusalén a Jericó" en el experto de la ley. ¿Por qué no desafiarnos para una relectura desde su humanidad compleja y vulnerable?

---

[133] Balz, *Diccionario Exegético,* Vol. II, 416-417.
[134] Robertson, *Imágenes verbales*, 172.
[135]Ricardo Sepúlveda Alancastro, "El buen samaritano: parábola de la solidaridad" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 17*. Quito / San José: Rebue – DEI, 1993, 61.
[136] Lenski, *Lucas*, 520.

2.6.1.2 Jesús de Nazaret

La primera mención de Jesús en la narración corresponde al narrador, quien usa un pronombre (αὐτὸν) (v. 25) y pone en boca del maestro de la ley un título para Jesús: Διδάσκαλε = Maestro, en vocativo, "como una manera respetuosa y honorífica de dirigirse a alguien"[137]. Este dato confiere una actitud positiva de parte del interlocutor de Jesús, para medirse de tú a tú en el diálogo. Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh denominan este lance como un desafío-respuesta en forma de pregunta. "Jesús le responde de inmediato con la misma moneda, desafiando con otra pregunta al maestro de la ley. Cuando éste es capaz de responder, Jesús aumenta la apuesta con un desafío a actuar. Puesto de nuevo a la defensiva, el maestro de la ley responde con otra pregunta"[138]. A partir de ahí, Jesús conduce la narración de la parábola y cede el turno al experto para responder a su pregunta definitiva. En términos de apuesta, sería el punto más elevado de la misma, ante la que el experto de la ley hubiese podido quedar sin palabra y sin respuesta. También esa podía ser otra posibilidad de salirle al paso a la situación, si era que de por medio mediaba su intención tramposa, de ponerle a prueba y de obrar a la defensiva. Su respuesta ha alcanzado el punto último al que podía llegar aquel diálogo y había obtenido el objetivo de la enseñanza de Jesús, acorde con el título de Διδάσκαλε. Jesús cierra el diálogo que había abierto el experto.

2.6.1.3 El hombre asaltado

Lucas usa el término Ανθρωπός cuyo uso en los evangelios sinópticos tiene el significado de ser humano, de persona, en cuanto criatura viva. Llama la atención la siguiente nota sobre este vocablo: "Entraña un significado algo deslustrado, cuando se refiere a algún ser humano (con frecuencia sin artículo o con un τις precedente)"[139], como es el caso de su uso en nuestro texto de estudio. Isabel Gómez Acebo, considera que el narrador lo introduce como la primera figura del relato: "Nos habla de un hombre, *anthropos*, del que no nos ofrece muchos datos para que oyentes y lectores se puedan identificar con su persona. Sólo sabemos que está de viaje, que viene de Jerusalén y va

---

[137] Balz, *Diccionario Exegético,* Vol. I, 959.

[138] Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1996, 262.

[139] Balz y Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento,* Vol. I, 299.

camino de Jericó…"[140]. No se dan casi señales de su origen, tan sólo que cayó en manos de salteadores, que lo desnudaron, golpearon y dejaron medio muerto.

Según Dolores Aleixandre, "el centro lo ocupa un hombre medio muerto y todos los personajes quedan situados a partir de él"[141]. Lo relevante que se nos quiere mostrar acá es que "no se parte de arriba, desde las discusiones teóricas en torno a la identidad del prójimo, sino desde abajo, desde el agujero donde está el herido"[142]. La narración sigue girando en torno a él y termina en él como símbolo de los tantos medio muertos que seguirán demandando un actuar de samaritanos. Frente a la víctima se definen las demás personas que intervienen, incluso el maestro de la ley. Podríamos decir que se trata de un hombre anónimo, sin nombre y apenas unos datos como los que pasan los diarios de tantos seres humanos en el límite de la vida y la muerte. Sin embargo, está latente y presente en la narración de la parábola.

2.6.1.4 El samaritano

Son numerosas las referencias hebreas (8118) con el significado de «habitante de Samaria» (*shomeroní*) y de *shomerim* «observantes», "en el sentido de «guardianes de la Ley»"[143]. Este dato es muy interesante, pues en esa práctica del samaritano hay un pasado semejante con el experto de la ley, quien también se puede denominar guardián de la ley. Obviamente, se observa que es grande el contraste de sus prácticas. La fuente que seguimos es amplia en abordar el proceso histórico del conflicto entre judíos y samaritanos[144], temática sobre la que apuntaremos unos breves detalles en las líneas siguientes.

Al ir al encuentro del samaritano hemos de hacer una breve caracterización histórica de su relación con los judíos. No eran cordiales las relaciones, y la misma Escritura, desde tiempo atrás al nacimiento de Jesús, ya atestiguaba esta enemistad. En el libro del Eclesiástico se lee: "Hay dos naciones que mi alma detesta, y la tercera ni siquiera es nación: los que viven en la montaña de Seír, los filisteos y el pueblo estúpido que habita en

---

[140] Gómez Acebo, *Lucas,* 307.
[141] Dolores Aleixandre, "Buscadores de pozos y caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana", en: *http://www.uisg.org/uisg/Spanish/Conferencias/Conferencia_dolores_sp.html*.
[142] *Idem*.
[143] Alfonso Ropero Berzosa, "Samaritanos", *Gran Diccionario*, 2229.
[144] *Ibid*., 2229-2231.

Siquén" (Eclo 50, 25-26). Joachim Jeremias describe lo que solía ocurrir en el camino de Galilea a Jerusalén: "Cuando los judíos de Galilea iban a Jerusalén, especialmente a las fiestas, tenían ciertamente la costumbre, en el siglo primero de nuestra Era, de coger el camino que atravesaba Samaría; pero siempre había incidentes, incluso encuentros sangrientos"[145]. Asimismo Jeremias escribe:

> Por consiguiente, en el siglo I de nuestra Era, del que nosotros nos ocupamos, nos hallamos en un período de tensas relaciones entre judíos y samaritanos. Cuando Jesús atraviesa Samaría no encuentra acogida, pues va camino del detestado templo de Jerusalén (Lc 9,52-53); se le niega incluso agua para beber (Jn 4,9). Lo cual muestra la vigencia del odio que los samaritanos tenían a los judíos; odio que atizaba el destruido santuario de Garizín. Los judíos, por su parte, llegaron a llamar a los samaritanos «kuteos», y la palabra «samaritano» constituía una grave injuria en boca de un judío…[146].

Después que hubiesen pasado el sacerdote y el levita de largo, el narrador pone en boca de Jesús la partícula δέ (pero), para referirse al samaritano, acompañada enseguida de τις, sobre lo cual ya apuntamos algo en relación con el hombre que bajaba por el camino (cierto hombre deslustrado). Aunque la misma partícula antecede a los nombres de sacerdote y samaritano, no se anota ninguna caracterización en su uso como en el caso del término hombre. La narración atribuye muchos detalles a la acción del samaritano en contraste con la acción de los bandidos, el sacerdote y el levita. No precisa hacia dónde se dirigía el samaritano. Se sospecha que era un comerciante, que con frecuencia hacía aquella ruta, dado el conocimiento que tenía del mesón y del mesonero. Por lo menos, llevaba una cabalgadura, dinero y los elementos del vino y el aceite. Puede sospecharse de que ya conociese el punto crítico del camino y que hubiese tomado precauciones por otras experiencias vistas o sufridas. ¿No habría vivido una experiencia similar antes en el camino? Él mismo, ¿no habría sido el caído y molido a golpes en otro momento en su condición de samaritano? ¿Otros no habrían pasado de largo ante él? ¿No sería una potencial víctima de los ladrones?

Hay algunos detalles encontrados en la obra de A.T. Robertson, *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento*, que constituyen puntos de conexión con temáticas que venimos desarrollando en este estudio. Se trata del carácter enfático del samaritano. "Lo que había pagado era meramente un anticipo. Era un hombre de palabra, y que el mesonero conocía

---

[145] Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, 364.
[146] *Ibid.*, 365.

como digno de confianza"[147]. Robertson, agrega: "Esta parábola del Buen Samaritano ha construido los hospitales del mundo y, si fuera comprendida y practicada, eliminaría los prejuicios raciales, los odios nacionales y las guerras consiguientes, y las luchas de clase"[148]. Desde esta óptica que plantea Robertson, la parábola se constituye en una fuente inagotable de sentidos de vida y de esperanza ante tantos sinsentidos de las conflictividades sociales, políticas, económicas, religiosas y humanas.

2.6.1.5 El narrador y su punto de vista

Cuando leemos un pasaje de la Biblia, en este caso la parábola del buen samaritano, nos topamos con la figura del narrador. Shimon Bar-Efrat precisa "que el narrador está, pura y simplemente, dentro de la narración; es parte integral de la obra, uno de sus componentes estructurales, incluso uno de los más importantes"[149]. Dirá también: "Vemos y oímos tan sólo a través de los ojos y oídos del narrador"[150]. El narrador que aparece en la parábola del buen samaritano, fija desde el primer momento su mirada sobre las intenciones de los personajes. Desde algún lugar observa el movimiento del maestro de la ley, de quien sabe que es un νομικός, un experto en la ley y salta hasta su interior para conocer que su intención es poner a prueba a Jesús, tenderle una trampa y después querer justificarse así mismo con su segunda pregunta. Pero también es su intención adentrarse en nuestro interior y convencernos de aquello que observa. Ese punto de vista marcó históricamente la recepción de la parábola respecto de la valoración negativa sobre el experto. Le marcó un rumbo al estigmatizarle, nos prendió como un imán a su punto de vista y nos llevó a que concordáramos con él en su juicio respecto al experto de la ley.

Quizás, tan escondido como lo estarían los asaltantes que caen por sorpresa sobre la víctima, sabe que aquellos lo rodearon (acorralaron) y le dejaron medio muerto. Solamente él sabe que no está del todo muerto, que su vida ha quedado pendiendo de un hilo y del gesto solidario de un caminante que cruce por aquel solitario y peligroso camino. Oye y observa los pasos del andar de un sacerdote que se acerca y sabe que es una verdadera casualidad que un personaje de tan alta alcurnia religiosa resulte ser el primero en llegar

---

[147] Robertson, *Imágenes verbales*, 175.
[148] *Ibid.*, 176.
[149] Shimon Bar-Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003, 15.
[150] *Idem*.

hasta donde está él caído. Se dice: ¿qué hará ahora? De seguro que el narrador abre hasta donde puede sus ojos para fotografiar bien el obrar del sacerdote. Y lo ve pasar de largo, se percata incluso que hizo un rodeo. Sabe que el hombre está a punto de morir, pero quien pasó por casualidad se perdió en la distancia. Sigue a la expectativa, y se acomoda mejor para ver por las rendijas de su escondite cuál será la siguiente casualidad, la que el herido y él esperan que no falle esta vez. Alguien se aparece en la distancia y ¡vaya casualidad!, otro religioso, otro parecido al sacerdote se aproxima a pasar junto al herido. Pareciera anticipar la escena, pues no advierte algo nuevo y concluye que está ante un nuevo duplicado, al que hay que despachar lo más rápido posible, ante la gravedad del hombre medio muerto.

La verdad, no le ha sorprendido lo que ha visto y se acomoda de nuevo en su escondite. Gana una mejor posición para observar si el ciclo de las casualidades se rompe y aparece por fin el ángel salvador de aquella vida que se extingue en el camino. Como que sabe la lógica de andanzas por aquel camino, intuye que quedan ya pocas probabilidades de que alguien pase por el camino. De pronto venga un judío del montón, pero si los que eran indicados para socorrer al herido se fueron de largo, qué esperar del próximo que llegue. Se remueve de nuevo y la sorpresa lo sobrecoge, como para exclamar un ¡PERO!, con mayúscula, ¡un samaritano!, un enemigo del hombre que está caído, pues él sabe de todas sus historias de enemistad. Como evocando aquel pasaje de la hermana de Moisés que expiaba los pasos de la hija del Faraón y sus muchachas a las riberas del Nilo, donde la vida de un niño corría peligro de muerte. Agudiza la vista para observar lo que pasa y lo que puede escuchar. El narrador del Éxodo no había perdido detalle y hasta había oído el llanto del niño y había visto que la hija del Faraón se había sentido conmovida y había exclamado: ¡Es un niño hebreo! Aquí, algún distintivo debió existir para que el samaritano pudiese decir: ¡es un judío!

Quizás el medio muerto esté cercano a morir y esta sea su última oportunidad de retratar para la historia algo que se vaya a recordar por siempre, ya que quienes pasaron antes no le reportaron ningún material valioso. Teme ser percibido por el samaritano y quizá se pierda la oportunidad de captar los detalles. Sabe que el samaritano va de viaje, es decir, que lleva un destino trazado, como para tener tiempo de detenerse y darle vuelta a sus planes. Sin embargo, ve que llega junto a él, lo puede ver, a diferencia del sacerdote y el

levita que siguieron de largo. El narrador se adentra en lo más profundo del samaritano y descubre el sentimiento que lo mueve a ganar más cercanía al herido, sabe que ese fue el sentimiento que estuvo ausente en los anteriores transeúntes. Para su trabajo de narrador es importante que detalle el momento en que toca, venda y limpia las heridas, con lo cual está derrumbando las barreras rituales que también imponía su religión. ¿Qué hará, si va de viaje? ¿Lo dejará ahí para que otro lo lleve a su casa? No, ya en su interior cambió sus planes, lo sube a su cabalgadura y él (el narrador) sabe de las posadas en los contornos y puede adelantar que irá rumbo a una de esas posadas donde otras veces lo ha visto entrar. Lo habría podido dejar allí en la puerta y proseguir su viaje, pero observó que pasó la noche allí cuidando del herido. Quizás lo vio más restablecido, pues ya no corría peligro de muerte y al día siguiente encargó al posadero seguir cuidando del herido y se fue a donde planeaba llegar, anunciando que volvería a cubrir los gastos de más.

2.6.2 Personajes secundarios

La caracterización de secundarios es de cierto modo una distinción arbitraria, pues depende del punto de vista desde donde se les mire. Una lectura desde una perspectiva de los asaltantes, los podría ver como actores principales en la narración o en el caso del mesonero. Por tanto, es importante abordarlos por la significación que tienen dentro de la narración.

2.6.2.1 Los asaltantes (bandidos / ladrones) (λῃσταῖς)

Nos detenemos ahora en quienes pasan menos detallados en el texto: los asaltantes (λῃσταῖς). El término alude a bandidos y salteadores de caminos. Tiene que ver con robo y con asalto. El término griego aparece en Mt 26, 55 y Lc 22, 52: «Habéis salido… como contra un bandido» y sus apariciones en otros pasajes, tiene la connotación de bandidos, aunque también se traduce como salteadores de caminos y como bandoleros. A.T. Robertson describe la manera cómo pudo ser el asalto:

> ...Una experiencia común, hasta el día de hoy, en el camino a Jericó. Los romanos construyeron un fuerte en «este camino rojo de sangre». Se trata de bandidos, no de ladronzuelos. *Le despojaron (ekdusantes)* de sus vestidos, además de su dinero, la más ruin clase de bandidos. *Hiriéndole (Plëgas epithentes)*. Participio aoristo segundo, voz activa, de *epitithëmi*, un verbo usual. Literalmente, «poniendo golpes o porrazos» (*plëgas*, plagas) encima de él. Véanse Lc. 12:48; Hch. 16:23; Ap. 15:1,

> 6, 8 para «plagas». *Medio muerto (hërmithanë)*. Una palabra posterior, de *hërmi*, medio, y *thnëskö*, morir. Sólo aquí en el N.T. Una vívida representación gráfica del asalto.[151]

La imagen metafórica de «camino rojo de sangre» refleja la idea de peligrosidad que tenía el paso por allí y las muchas víctimas que habrían sido asaltadas como para que los romanos construyeran un fuerte o puesto militar. No eran simples ladronzuelos, sino "la más ruin clase de bandidos", que molieron a golpes a la víctima. Robertson señala que el término griego ἡμιθανη (*hëmithanë*) aparece solamente en este lugar del Nuevo Testamento. Por ello, la perspectiva de Amy-Jill Levine viene a dar más realce a esta caracterización violenta de los asaltantes, que los puede diferenciar de otro tipo de "bandolerismo social" que abordaremos posteriormente:

> En relación con los ladrones, a quienes algunos comentaristas describen como a una especie de Robin Hood judíos, desplazados de sus tierras debido a las exageradas medidas de impuestos y al problema de la urbanización, y quienes protestan por la pérdida de sus derechos sociales y económicos, robando al rico para dar al pobre. El texto no sugiere esto, y la palabra para "ladrón" *lestes* (comparar con el hebreo rabínico *listim*), connota una violencia criminal[152].

En idéntica perspectiva a la de la nota anterior, E.W. y W. Stegemann, señalan un detalle acerca del tipo de asaltantes que menciona la parábola, caracterizándolos como unos delincuentes comunes, peligrosos en extremo:

> Como es sabido, también en el relato de la pasión hecho por los evangelistas se habla de bandoleros, en particular de Barrabás (Jn 18,40) y de dos «ladrones» *(lestai*), que fueron crucificados junto con Jesús (Mc 15,27). Y en el lugar en que se habla del arresto de Jesús se dice que los emisarios se presentaron a él con espadas como se hace con un bandolero (Mc 14,48). En Lc 10,30 se debería entender más bien ladrones «comunes»[153].

Sin embargo, además de este punto de vista compartido por más de un autor, tenemos otro, el de Malina y Rohrbaugh, que señalan que para la mentalidad mediterránea del siglo I y de acuerdo con los códigos y valores culturales, buena parte de la gente campesina habría aprobado la conducta y el proceder de estos ladrones, no obstante haber

---

[151] Robertson, *Imágenes verbales*, 173-174, quien además indica: "*Descendía (katabainen*) imperfecto activo describiendo el viaje; *Cayó en manos de ladrones (lëistais periepesen). S*egundo aoristo ingresivo de indicativo, voz activa, de *peripiptö*, un antiguo verbo con un caso instrumental asociativo, caer entre y quedar rodeado por (*peri*, alrededor), quedar rodeados por ladrones…" (*Ibid*., 173).

[152] Amy-Jill Levine y Marc Zvi Brettler, *The Jewish Annotated New Testament*, Editors. New York: Oxford University Press, 2011, 123.

[153] E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001, 244.

dejado casi medio muerto al hombre que despojaron de sus pertenencias. Este parece ser uno de los textos aludidos en una de las referencias, que deja abierta la discusión sobre contradicciones difíciles de comprender. Al entrar en la caracterización de los asaltantes es necesario considerar lo que representaban en esa época, distante de contextos más recientes.

En efecto, Malina y Rohrbaugh nos ayudan en este abordaje. Ellos destacan que el mismo Jesús recibió a quienes llegaron al monte de Getsemaní para arrestarlo con estas palabras: "*Como contra un ladrón salisteis con espadas y bastones?*". La palabra griega (*lesten*) (bandido) es la misma que es utilizada para los ladrones en la parábola del buen samaritano (v. 30) (*lestais*); es decir, que el significado más cercano al término griego es el de bandido. Esa perspectiva da luces para comprender el fenómeno de los bandidos y asaltantes en tiempos de Jesús. Podemos reflexionar sobre las siguientes líneas: "*El bandidismo social es un fenómeno casi universal en las sociedades agrarias, en las que el campesinado y los trabajadores sin propiedades son explotados por una élite que absorbe la mayor parte de los excedentes de producción*"[154]. El siguiente texto ilustra suficientemente esto que venimos desarrollando:

> Las personas arrancadas de sus tierras por deudas, por el uso de la violencia o por el caos social desembocan en el bandidaje; las principales víctimas, por supuesto, son las élites. Estudios recientes indican que las leyendas populares de bandidos que roban a los ricos para ayudar a los pobres están basadas en la experiencia real. Más aún, tales bandidos cuentan generalmente con el apoyo del campesinado local, que con frecuencia arriesgan sus vidas por protegerlos[155].

Abordadas las cosas en esta dirección, es entendible que el ambiente social fuese adverso al hombre asaltado y que parte del campesinado encontraría mayor identificación con los bandidos y, del mismo modo que con el sacerdote y el levita, no se pudiese esperar reacción distinta y solidaria con el herido. Malina y Rohrbaugh describen esa realidad, agregando que el término griego designado para los dos ladrones crucificados con Jesús, es el mismo (*lestais*, Mc 15, 27; Mt 27, 38). Ello confirma la clase de asaltantes de que se trata, por quienes en el texto no se percibe mayor interés. "*Desde el punto de vista*

[154] Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos*, 361.
[155] *Idem*.

histórico, este tipo de bandidaje crecía rápidamente cuando los campesinos pobres debían abandonar sus tierras por deudas, hambre, impuestos o crisis políticas o económicas"[156].

2.6.2.2 El sacerdote y el levita

Ambos representantes del poder religioso no tienen mucha significación en el relato y pasan rápido sin haber reaccionado favorablemente a prestar ayuda a la víctima. Ello resulta sorprendente y es un contraste frente a lo que en realidad representaban para el pueblo judío.

Es de resaltar el detalle de la misma partícula τις para el hombre, el sacerdote y el samaritano. Sin embargo, en los casos del sacerdote y el samaritano no se relaciona ninguna connotación al respecto, como sí sucede en el caso del hombre (cierto hombre)[157]. Tal aspecto, aparentemente insignificante, representa un motivo importante para considerar otra perspectiva frente al carácter de igualdad en que son puestos los cuatro personajes en la parábola. Podríamos sospechar que los cuatro están en igual condición en el camino y participan de ese rango de "ciertos" transeúntes y no notables, para relacionarlos más por sentidos de humanidad que por sentidos de institución o posición social y religiosa. Considerar a "cierto" hombre y a "cierto" samaritano, como hombres común y corriente, podría ser –en la perspectiva de Malina y Rohrbaugh– algo corriente, pero distinto era transferir esto para el sacerdote y el levita.

Acerca de los motivos rituales relacionados con la pureza y la impureza, viene al caso referir el siguiente comentario incluido en *The Jewish Annotated New Testament*:

> Tampoco, contrariamente a la opinión popular, el sacerdote y el levita pasan de lejos al hombre herido por preocupaciones relacionadas con la pureza ritual. Números 19:10b-13 prescribe abluciones rituales tras el contacto con un cadáver, pero esta ley no prohíbe salvar una vida ni enterrar a una persona muerta. Tobit (1:16-20) y Josefo (*Contra Apion* 2:30.211), ilustran la gran preocupación judía por el trato respetuoso a los muertos[158].

Una amplia fundamentación bíblica respalda esta postura, aduciendo lo siguiente:

[156] *Idem*.
[157] Balz, *Diccionario Exegético,* Vol. I, 299.
[158] Levine, *The Jewish Annotated New Testament*, 123.

> Mientras que Lev 21 prohíbe a los sacerdotes, *pero no a los levitas,* tocar cadáveres. *m. Naz*. 7.1, insiste que –por el contrario– "Un sumo sacerdote o un nazareo (una persona sometida a los más estrictos estándares de pureza)… puede contagiarse de impureza por desatender a/despreocuparse de un cadáver" (ver también *b. Naz* 43B; *y Naz* 56a). A los levitas no les está prohibido el contacto con cadáveres. Además, el sacerdote no está viajando a Jerusalén, donde su impureza le habría prevenido de participar en los servicios del Templo, sino más bien "descendiendo" (griego *katabaino*, 10:31) de la ciudad. Traer a colación asuntos de pureza a esta parábola es leerla equivocadamente[159].

La clave que emerge de este planteamiento es que el "sacerdote y el levita no muestran interés en el tema de la pureza sino en el de la comunidad"[160]. El autor que seguimos en esta perspectiva presenta una clasificación de tres grupos a saber: (1) sacerdotes (*kohanim*), descendientes de Aarón; (2) levitas (*levi'im*), descendientes de otros hijos de Leví; (3) israelitas, descendientes de los otros hijos de Jacob aparte de Leví. "La mención de los dos primeros anticipa la mención del tercero", por lo que la parábola "choca/escandaliza ya que la tercera persona que menciona no es, como se esperaría, el israelita, sino más bien, inesperadamente, el samaritano, enemigo de los judíos"[161].

2.6.2.3 El mesonero

El personaje es designado con el término griego πανδοχει (*pandochei*), derivado de πανδοχεῖον (*pandocheion*) (posada). Estos términos griegos solamente se encuentran acá en este pasaje en el Nuevo Testamento. ¿Quién era un mesonero o posadero? B.J. Malina y R.L. Rohrbaugh describen al hombre de la posada a partir del significado de los mesones como lugares de mala fama: "… tenían fama de sucios y peligrosos, donde se juntaba gente cuyo estatus público era todavía inferior al de los comerciantes. Sólo gente sin familia o sin contactos sociales se arriesgaban a albergarse en un mesón público. Tanto la víctima como el samaritano eran, por tanto, personas despreciadas…".[162]. La biblista española, Isabel Gómez Acebo, por su lado, señala que los mesoneros eran: "Unos profesionales que no tenían la reputación de ser excesivamente solícitos con sus huéspedes, especialmente si

[159] *Idem*.
[160] *Idem*.
[161] *Idem*.
[162] Malina y Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos*, 262.

estaban enfermos o débiles"[163]. Ante ese cuadro, conviene reflexionar sobre las condiciones de llegada a un lugar de estas características y quedar al cuidado del dueño de la posada.

2.7 Temáticas conflictivas en la parábola

Una de nuestras perspectivas en el abordaje de la parábola es la de la conflictividad humana en el cuidado de la vida. Por ello, es preciso indagar en el estudio de la parábola el nivel literario de cara a aquellas temáticas que se tornan paradójicas y conflictivas y que se nos vuelven escurridizas y difíciles de comprender.

2.7.1 La paradoja de la bondad y la maldad

Existe la tendencia a alinear de un lado a los personajes buenos y del otro a los personajes malos, como si no existiese complejidad alguna entre el medio. Como si la vida y la realidad fuesen solamente buenas en unos y totalmente malas en otros; o como si las viéramos de forma plana, y no tuviesen picos altos u hondonadas que las revelaran de otra manera. Rafael de Andrés da un aporte contundente en tal sentido, al decir: "No se trata de repartir la bondad y la maldad en el exterior, como en las películas del Oeste, entre los buenos, por un lado, y los malos, por el otro. Es cuestión de indagar en el interior de cada uno esa lucha a brazo partido entre las dos mitades de nuestro yo…"[164], y redondea la idea con una confesión de Pablo: "Me complazco en el bien, pero sucumbo en el mal que detesto"[165].

No extraña, pues, que el experto de la ley se lleva la valoración de mal intencionado y de un ser a la defensiva al preguntar a Jesús, queriendo justificarse en sus intenciones. Sacerdote y levita pasan por ser insensibles, indiferentes, indolentes ante el dolor ajeno, y rígidos cumplidores de la ley. Jesús, el samaritano y el mesonero atraen para sí la cara buena de la moneda. El herido y medio muerto, en últimas, lleva también el estigma de los malos y la justificación de un atrevido que desafió el peligro y terminó pagando las consecuencias por ello. En la existencia humana, muchas veces se pasan cuentas de cobro a estos atrevimientos y osadías, y las víctimas terminan siendo doblemente culpabilizadas. A

---

[163] Gómez Acebo, *Lucas,* 309.
[164] Rafael de Andrés, *Diccionario Existencial Cristiano*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2004, 41.
[165] *Idem*.

los asaltantes, como dice Malina, hay quienes los elogian por lo que hicieron y quienes puedan reprocharles el grado de saña y criminalidad frente a una persona que no pudo defenderse. Ese es un primer nivel que florece en muchos de los comentarios a la parábola y sus alegorías. Puede ser un nivel de superficie, que ve la vida y la realidad en términos polares, de "malos" y "buenos".

Sin embargo, habría otras posibilidades en la parábola que desafían a otro nivel más profundo y complejo de lectura, porque ciertamente la vida y la humanidad son de por sí paradójicas y complejas. Ante la hondura de ese nivel, puede quedar en añicos el nivel superficial y romperse en incontables partículas la etiqueta de "buenos" o "malos". ¿Por qué no podría hacerse una lectura del experto desde la dimensión de un ser humano complejo? ¿Por qué el sacerdote y el levita no podrían dejar de ser los que han sido y revelarse en ellos los rasgos contradictorios de su humanidad, de *toda* humanidad? ¿Será posible ver en ellos -de otro modo- el cuerpo malherido del hombre del camino y la misma escena ocurriendo *en el camino de sus vidas*? La cita de Mons. L. Cerfaux, tomada de Peguy, pone de manifiesto esta conflictividad: "Para no amar al prójimo, habría que violentarse, torturarse, atormentarse, contrariarse. Habría que ir en contra de uno mismo, hacerse otro"[166].

Esta es una perspectiva que se encuentra también en la Sagrada Escritura expuesta de manera clara por Pablo en Romanos: "... y no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco… En efecto, el querer el bien está a mi alcance, pero el hacerlo no" (Rom 7, 14ss). Y concluye esta dramática conflictividad existencial: "¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo, que me lleva a la muerte?" (Rom 7, 24) (BA). En resumidas cuentas, somos lo uno y lo otro al mismo tiempo. Somos el sacerdote, el levita, el herido agonizante y el samaritano, todos al mismo tiempo. Esa es la paradoja y la complejidad de la vida humana que va más allá de una simple confrontación entre "buenos" y "malos", y que nos deja muchas veces en la perplejidad de lo que hicimos o dejamos de hacer en determinada circunstancia. Una mañana pudimos reaccionar de una forma excepcional frente al atropello de una persona en la calle, y en la tarde de ese mismo día pasar de largo frente a un hecho de similares características.

---

[166] Lucien Cerfaux, *Mensaje de las parábolas*. Madrid: Ediciones Fax, 1969, 134.

Miguel de Unamuno lleva a un nivel profundo este hecho de la existencia humana al decir: “Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia apariencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron”[167]. Por eso, ante el episodio dramático del hombre medio muerto, no puede despacharse simplemente la conciencia como si fuera un asunto de unos “buenos” y otros “malos”. Y ello no es tan simple, tan mecánico o tan lógico, porque un “mismo principio sirve a uno para obrar y a otro para abstenerse de obrar; a éste para obrar en tal sentido, y a aquél para obrar en sentido contrario”[168]. Esa parece ser la paradoja que se aprecia en el obrar diferente y contradictorio en la parábola. También estas otras palabras de Unamuno irradian claridad en el dilema que nos ocupa:

> Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior[169].

2.7.2 La compasión que demuele los conflictos

El término griego aproximado para compasión es ἐσπλαγχνίσθη, que significa: ser conmovido desde las entrañas. El verbo figura en el Nuevo Testamento solamente en los sinópticos. En tres parábolas denota actitudes humanas (Mt 18, 27; Lc 15, 20) y en la parábola del buen samaritano, la compasión frente al que ha sido víctima de los bandidos. “En todos estos casos el término refleja la totalidad de la misericordia divina, a la cual la compasión humana es una respuesta apropiada”[170]. Acerca del significado, leemos en el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, lo siguiente:

> En el relato del buen samaritano (Lc 10, 25-37), *splanchnízomai* (v. 33) supone una actitud existencial que está dispuesta a ayudar al otro poniendo todos los medios necesarios para ello, ya se trate de tiempo, ya de esfuerzos o de la misma vida. Lo cual

---

[167] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Barcelona: Ediciones Atalaya, 1999, 138.
[168] *Ibid*., 131.
[169] *Ibid*., 142.
[170] Kittel, *Compendio*, 1047.

> está en contraposición con la actitud de aquéllos que no se conmueven ante el necesitado (literalmente: «los que pasan de largo», vv. 31s)[171].

En la perspectiva de la conflictividad, es oportuno considerar un aporte que nos hace caer en cuenta que naturalmente "es mucho lo que perdemos de la fuerza de esta ilustración, porque no podemos penetrar en el sentimiento de hostilidad que existía entre judíos y samaritanos". Se trata de ver cómo la compasión y la misericordia estaban envueltas en medio de una conflictividad histórica entre judíos y samaritanos. Lenski detalla ese elemento de la hostilidad:

> Estos últimos (los samaritanos) eran de ascendencia pagana y no de sangre judía; eran maldecidos públicamente en la sinagoga con la oración de que no pudieran tomar parte en la resurrección de la vida; nunca eran aceptados como prosélitos; comer de sus alimentos era igual a comer carne de puerco; era preferible sufrir a aceptar su ayuda; el judío nunca quería ver a un "*perro*", *cuthita* (el nombre de desprecio para los samaritanos): y otras evidencias de este odio extremado. En Juan 8:48 el nombre de "samaritano" le fue aplicado a Jesús como una ofensa. Los samaritanos procedían a la recíproca (9:53). Debió de haber causado una sensación tremenda el hecho de que Jesús hiciera que el hombre que mostró amor tan perfecto en esta ilustración fuera un "samaritano"[172].

Una nota sobre la praxis pastoral advierte que "la misericordia en sentido bíblico es algo muy diferente de lo que puede darnos a entender el empleo de los vocablos correspondientes en nuestra lengua"[173]. Por tanto, términos como *compasión*, *comprensión de la miseria ajena* y *benevolencia*, toman en cuenta únicamente algunos aspectos de ella, pues "la Biblia entiende la misericordia, no a partir de los sentimientos, sino a partir de la fidelidad de Dios a la alianza: la misericordia es el comportamiento conforme a la alianza…"[174]. Desde luego que ese comportamiento atraviesa el sendero de las conflictividades en el plano de lo humano, tanto a nivel de sentimientos como de la razón. El gesto del samaritano ante el hombre judío, es recogido literalmente como el que vino cerca de él (*ëlthen kat' auton*). "Literalmente «descendió sobre él». No lo esquivó ni lo pasó de largo, sino que tuvo compasión de él"[175]. Concordante con la nota que abre este párrafo, en "Lc 10, 30ss se presenta evidentemente al samaritano como una persona que

---

[171] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. II, 104.
[172] Lenski, *Lucas*, 529.
[173] Coenen, *Diccionario Teológico*, Vol. II, 105.
[174] *Idem*.
[175] Robertson, *Imágenes verbales*, 174.

«ajusta» sus acciones a la «medida» de la misericordia divina y cumple así la voluntad de Dios"[176].

Lo que queda claro después del samaritano ser movido desde sus entrañas y compadecerse del herido, es que los conflictos de la enemistad entre judíos y samaritanos pueden ser demolidos y darle paso a la hermandad:

> El desarrollo posterior del término en el judaísmo y en el Nuevo Testamento está estrechamente relacionado con el concepto de prójimo, tal como lo revela Jesús, en la Parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37), que inaugura una etapa nueva y revolucionaria en la práctica del amor, no sólo al prójimo, sino al enemigo[177].

Tal perspectiva de la hermandad es asumida por Pablo en las cartas a los Gálatas (Gal 3, 28-29) y a Filemón (Flm v. 16). Esa etapa nueva y revolucionaria es la hermandad en la comunidad cristiana que ha demolido las barreras conflictivas de separación. También, Miguel de Unamuno dirá, en unas líneas de sentido profundo, refiriéndose al amor de los seres humanos:

> Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena[178].

2.7.3 La misericordia como definición del ser humano

El vocablo misericordia viene hacia el final del relato parabólico en boca del experto en la ley y no de Jesús, lo que le da una significación muy interesante en la óptica en que es abordada la parábola por Jon Sobrino y Dolores Aleixandre. Para Sobrino, la misericordia es primigenia de Dios y es la que configura la vida, la misión, el destino, la visión de Dios y del ser humano que tiene Jesús[179]. La nota esencial sobre Jesús y la parábola es la siguiente:

---

[176] Balz, *Diccionario Exegético,* Vol. II, 1469-1470.
[177] Genoveva Nieto Guerrero, "Entre la Violencia y la Compasión. Aproximación Bíblica, Teológica y Pastoral al texto de II Crónicas 28*",* Tesina de Bachiller en Ciencias Bíblicas, UBL, 2003, 19.
[178] Unamuno, *Del sentimiento trágico*, 137.
[179] Jon Sobrino, *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores, 1993, 34.

> Cuando Jesús quiere hacer ver lo que es un ser humano cabal, cuenta la parábola del buen samaritano. Es un momento solemne en los evangelios que va más allá de la curiosidad por saber cuál es el mayor de los mandamientos. Se trata, en dicha parábola, de decirnos en una palabra lo que es el ser humano. Pues bien, ese ser humano cabal es aquel que vio a un herido en el camino, re-accionó y le ayudó todo lo que pudo. No nos dice la parábola que fue lo que discurrió el samaritano ni con qué finalidad última actuó. Lo único que se nos dice es que lo hizo «movido a misericordia»[180].

En la perspectiva de Jon Sobrino, la misericordia es "también la realidad con la que en los evangelios se define a Jesús, el cual hace con frecuencia curaciones tras la petición: «ten misericordia», y actúa porque siente compasión de la gente"[181]. En tal sentido cobran razón otras líneas del autor que referimos: "Elevar a principio esta misericordia puede parecer un mínimo; pero, en Jesús, sin ella no hay humanidad ni divinidad y como todos los mínimos, es un verdadero máximo"[182]. Para Dolores Aleixandre, como para Sobrino, el gesto reviste esa misma connotación: "Y entonces hace el gesto mínimo e inmenso de aproximarse al hombre caído. Cuando otros lo han esquivado, sin dejar que les hiciera mella dejarlo atrás, él se siente afectado por el herido y responsable de su desamparo"[183]. Por ello, Aleixandre describe más en detalle ese gesto del samaritano:

> La urgencia de tender la mano al que lo necesita pospone todos sus proyectos e interrumpe su itinerario. La inquietud por la vida amenazada del otro predomina sobre sus propios planes y hace emerger lo mejor de su humanidad: un yo desembarazado de sí mismo. Es un extranjero al que ningún parentesco ni solidaridad étnica obligaba a atender a otro, pero que se ha detenido a socorrerle; es un viajero que ha descendido de su cabalgadura, ha cambiado su itinerario y se ha arrodillado ante otro hombre; es un cismático que, sin embargo, se ha comportado como el guardián de su hermano y en el mandamiento: "No matarás" ha leído: "Harás cualquier cosa para que viva el otro"[184].

Esta última frase de Aleixandre se extiende en una nota bibliográfica de pie de página que es tremendamente iluminadora, donde cita "a Levinas evocando la tradición judía de los 36 justos ocultos gracias a los cuales el mundo subsiste (sukká 45b)"[185]. El contenido lo podemos seguir en la nota de pie de página.

---

[180] *Idem*.
[181] *Ibid*., 34-35.
[182] *Idem*.
[183] Aleixandre, "Buscadores de pozos y caminos", 128.
[184] *Ibid*., 128-129.
[185] "Como si la humildad y la bondad de algunos pudieran aún, asombrosamente, contrapesar el orgullo brutal y egoísta de los que ponen su firma en los libros de cuentas de la existencia para sí. Como si de ellas y sólo de ellas, emanara ese aliento vivificante y dulce que devuelve las fuerzas de '*escoger la vida*' (Dt 30,20) cuando el mal ha lanzado su golpe" "(Catherine Chalier, *Levinas. La utopía de lo humano*. Madrid: Laspiedras Ediciones, 1995, 88.123).

2.7.4 La alteridad más allá de los "imposibles humanos"

Para los caminantes de Jerusalén a Jericó y viceversa, emerge el mundo conflictivo de los imposibles humanos. Ante esa muralla chocan unos personajes en la parábola, mientras los otros logran saltar la muralla, es decir, vencer las conflictividades que les han enfrentado histórica o coyunturalmente. González comprende la alteridad como "el reconocimiento de la existencia del 'otro/otra' como diferente, opuesto o contrario a sí mismo, la alteridad, por tanto, exige un doble movimiento de ruptura, de salida y de búsqueda y acogida del otro"[186]. De ese modo, descubrir "al otro, como sujeto peculiar y único y entrar en relación con él, sin imposiciones ni sutiles mecanismos de asimilación, es una exigencia ineludible de nuestro ser personal, porque sólo nos reconocemos a nosotros mismos, cuando somos capaces de reconocer a los otros"[187].

2.7.5 La corporeidad violentada desde fuera y desde dentro

Se trata de otra de las temáticas conflictivas que atraviesan el texto de la parábola y que reviste una significación grande para la exégesis y la hermenéutica. Con frecuencia omitimos la mirada sobre los cuerpos. La corriente alegórica ha visto el cuerpo de la cabalgadura, pero se encuentra muy poca referencia al cuerpo de carne y hueso de la víctima. Tras el concepto de "un" o "cierto" hombre que descendía de Jerusalén a Jericó, se condensa una profunda síntesis de lo que significaba el cuerpo en el AT y lo que representaba en el NT. Resulta interesante reflexionar respecto al hecho de que "la Biblia considera al hombre como un ser unitario. Por eso la defensa del valor del cuerpo se presenta a veces como una tarea cristiana de fidelidad a la palabra de Dios"[188]. También es un llamado a "comprender en qué sentido se puede decir que la corporeidad es el elemento esencial en que el hombre se identifica y se expresa; es él mismo en su cuerpo y por medio de su cuerpo; nada sucede o existe en él que no encuentre una expresión adecuada en los órganos y movimientos de su cuerpo"[189]. Otro autor señala: "El pensamiento bíblico no conoce una vida sin cuerpo, que –como ocurre tal vez en Grecia– podría oponerse como

---

[186] Citado en Nieto Guerrero, "Entre la Violencia y la Compasión", 18.
[187] *Idem*.
[188] R. Cavedo, "Corporeidad", en: P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, 335.
[189] *Ibid*., 338.

alma inmortal al cuerpo material pasajero y corruptible. El hombre no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo (cf. Bultmann, *Theol. N.T.*, § 17)"[190].

En el capítulo de análisis teológico abordaremos esta temática en la perspectiva de una teología de la corporeidad, aspecto que constituye otro de los elementos contributivos en esta investigación. La violencia ejercida por los asaltantes en el cuerpo de la víctima caída, de la cual trata la parábola, no les implica responsabilidad y juicio sobre la acción grave que ocurrió y de ello no se ocupa, aunque al día siguiente los asaltantes caigan sobre una nueva víctima y la vuelvan a dejar medio muerta. Ellos ejercieron la violencia y la agresión inhumana que puso en riesgo de muerte la vida de un ser humano, pero Jesús no crítica ese acto violento y el narrador termina diciendo que se fueron. Esa cadena de agresiones físicas y simbólicas se prolonga en una trilogía de actores (asaltantes, sacerdote y levita), para quienes el cuerpo de la víctima no demanda atención y cuidado. Una referencia bibliográfica llama la atención sobre este aspecto desapercibido en muchos de los análisis exegéticos de la parábola. Martin Luther King desafía en esta dirección la interpretación de la parábola:

> Es cierto que estamos llamados a cumplir el rol del buen samaritano en los caminos de la vida, pero esto no es más que un acto inicial. En algún momento debemos llegar a comprender que la ruta entera hacia Jericó debe ser transformada, de tal manera que los hombres y las mujeres no sean constantemente golpeados y agredidos mientras marchan por el camino de la vida. La verdadera compasión consiste en algo más que arrojar una moneda a un indigente. Esto no es algo casual ni superficial, sino algo que nos permite comprender que cuando un edificio produce indigentes, necesita ser reestructurado[191].

En la línea de la corporeidad, respondiendo a la cadena de asaltos y agresiones a tantos cuerpos en aquella ruta peligrosa, M. Luther King desafía las diversas interpretaciones de la parábola en el sentido de hacer caer en cuenta sobre una realidad desbordante, más allá del caso que narra la parábola. Con actitud respetuosa por este acto de amor del samaritano, nos dice:

> … pero yo no quiero ser un buen samaritano… Lo cierto es que estoy cansado de recoger personas a lo largo de este camino a Jericó. Estoy cansado de ver personas asaltadas,

[190] Coenen, *Diccionario Teológico*, Vol. II, 807.
[191] Fragmento de su predicación: "Beyond Vietnam": Riverside Church, New York, 4 de abril de 1967. *http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_beyond_vietnam/*.

> heridas y ensangrentadas, golpeadas y lanzadas por ahí, a lo largo de los caminos de Jericó de esta vida[192].

Podremos percibir que tras la referencia a personas, está la referencia a sus cuerpos, y M. Luther King nos dice que:

> …este es un camino peligroso. Yo no quiero levantar ningún cuerpo más a lo largo de esta ruta a Jericó… Yo quiero *reconstruir* la ruta a Jericó. Deseo pavimentar la ruta a Jericó, deseo iluminar la ruta a Jericó, hacer de este camino a Jericó un espacio seguro para toda persona[193].

2.7.6 La complejidad paralizante del miedo

Quisiéramos recoger una última temática compleja y conflictiva que sugiere la parábola si consideramos el grado de peligrosidad del camino y el asalto violento como eventos que ocasionan diversas maneras de reaccionar por parte de los seres humanos. Aludimos al miedo, a propósito de otro ingrediente en la parábola, y que desde el ángulo de la psicología humana representa una fuerza paralizante en las víctimas y en la sociedad. El autor que referimos al final del apartado anterior, desde la lucidez de su imaginación, que también puede estimular la nuestra para otras tantas intuiciones y sospechas frente al actuar de los protagonistas, reconoce que pudieron haber sido sorprendidos por el miedo o por el presentimiento de que se tratara de una trampa para un nuevo asalto. En la vida real esto sucede a menudo, pero tomar conciencia de ello requiere de una experiencia de reconocimiento. M. Luther King imagina que es "posible que estos hombres tuviesen miedo", refiriéndose al sacerdote y al levita. Haciendo memoria de un viaje a Tierra Santa, escribía: "Ahora puedo entender por qué Jesús escogió este lugar para enmarcar su parábola. Es un camino sinuoso lleno de curvas, perfecto para una emboscada". Y verifica por su experiencia al recorrer aquel paraje histórico, que es "una ruta peligrosa, conocida en tiempos de Jesús como 'el Paso sangriento'. Es posible que el sacerdote y el levita vieran al hombre tirado en el suelo y se preguntaran si los asaltantes estarían todavía por allí". Entonces, la imaginación reformula la parábola y da para que él intuya:

---

192 La siguiente cita está tomada de una conversación grabada del Dr. Luther King con su colega Andrew Young: *http://lanecorley.com/2011/01/17/my-favorite-mlk-quotes/*.
193 *Idem*.

> Puede ser que pensaran que ese hombre tirado en el suelo no fuese más que parte de una trama, y que estuviese fingiendo, actuando como si hubiese sido robado y estuviese herido, con el fin de atrapar a quienes se acercaran, de una forma rápida y fácil. Por ello, es probable que la primera pregunta que el sacerdote y el levita se hicieran fuera: "Si yo paro y ayudo a este hombre: *¿Qué me podría pasar a mí?*". Pero el buen samaritano, pasó también por allí y se preguntó: "Si yo no paro y no ayudo a este hombre: *¿Qué le podría pasar a él?*"[194].

Y con todo, la perspectiva de M. Luther King, puede quedar desbordada en otros contextos al pensar en la seguridad de *los caminos de la Jericó de hoy*. Las últimas líneas, respetables y provocadoras, representan una de las caras de una realidad compleja; pero también esas transformaciones en las rutas y caminos incuban nuevos asaltos, nuevas violencias y nuevas agresiones a la vida. La espiral de la violencia que siembra el miedo, sigue vigente en estas sus últimas preguntas: ¿qué me puede pasar *a mí*? o ¿qué le puede pasar *a él*?

2.7.7 La indolencia ante el dolor ajeno

En la vida suelen presentarse gestos inesperados, sorprendentes y paradójicos que nadie espera. En cambio, hay otros gestos que desconciertan y que resultan inexplicables cuando se espera que por ahí lleguen las actuaciones de quienes se encuentran en mejores condiciones de hacerlo. Tal es el episodio que narra el novelista inglés Henry Fielding en su obra *La historia de las aventuras de Joseph Andrews,* publicada en 1742[195], obra de género satírico y humorístico que hace alusión al motivo del buen samaritano, desde la perspectiva de la indolencia y la insensibilidad:

> Los gritos de Joseph, quien yace tirado a la vera del camino, herido y ensangrentado, son escuchados por los pasajeros de un coche que pasa por allí en ese momento: un abogado, un hombre de ingenio, una dama arrogante y otros pasajeros, ansiosos todos de seguir su camino sin demoras. Después de mucho debate entre ellos, deciden finalmente intervenir y prestar alguna ayuda al herido, pues temen que, de no hacerlo, podrían enfrentar después alguna acción legal en su contra, en el caso de que Joseph muriera. Resuelto esto, se inicia otro debate respecto a las ropas con las cuales deberían cubrir el cuerpo desnudo del herido. No logran ponerse de acuerdo en esto hasta que un mozo de servicio, que era llevado por

---

[194] Fragmento de su predicación: "I've been to the mountain top", Memphis, Tennessee, 3 de abril de 1968. *http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/ive_been_to_the_mountaintop/*.

[195] Henry Fielding: Novelista y dramaturgo inglés (1707-1754), conocido por sus escritos satíricos y humorísticos, publica en 1742 *La historia de las aventuras de Joseph Andrews*, novela cómica influida por el género picaresco español. El personaje central, Joseph, es un joven de clase baja que al resistirse a las insinuaciones de su señora es expulsado de la casa. Rumbo a Londres, unos asaltantes que encuentra en el camino le roban, lo hieren y lo dejan medio muerto entre la maleza. En el capítulo doce de esta obra, encontramos una alusión satírica al motivo del buen samaritano; Cf. David Lyle Jeffry (Editor), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company. 1992, 315).

> haberse robado un par de gallinas, le da a Joseph su manto, la única posesión que traía consigo. El mozo hace en ese momento un juramento, por el cual le regañan los demás pasajeros. Dice que sería preferible para él pasarse el resto de su vida vistiendo solo una camisa, que ver a una criatura en tan miserable condición, como aquel prójimo suyo que yacía allí desnudo[196].

A pesar de estar escrita en 1724, la narración toca una de las realidades más actuales y dramáticas de nuestro tiempo en las sociedades contemporáneas: la indolencia ante el dolor y el sufrimiento humanos. Joseph se debate entre la vida y la muerte a la vera del camino; la sociedad queda representada por quienes viajan en el coche: un abogado, un personaje ingenioso, una mujer arrogante y otros pasajeros, entre los que debe contarse el mozo que llevan detenido por el robo de las gallinas. Es de notar que aquí aparece el elemento del prejuicio respecto de la señora (arrogante). Lo irónico consiste en retratar el tipo de reacción de los personajes frente a una situación que demanda una acción pronta y eficaz. Todos oyen los gritos, pero todos están ansiosos por seguir su propio camino, sin demoras. La figura del debate es el símbolo externo de la indolencia que enfrasca a los viajeros en una disputa secundaria frente a la dimensión de la tragedia de un ser humano al borde de la muerte. La contienda por la atención y el vestido hacen parte de la trama irónica que el autor quiere destacar frente a la tarea urgente de salvar la vida del herido. El abogado tuvo, sin duda, que anteponer sus conocimientos de leyes para persuadir a los demás de prestar ayuda y así evitarse mayores contratiempos. Sin embargo, el nudo que no logran resolver estos personajes es el de las ropas para cubrir al herido. Se podría imaginar que el mozo que llevan a la comisaría no participaría de semejante teatro de discusión y que su camino de ladrón de gallinas tiene el destino de la prisión y, entonces, el gesto de darle a Joseph su manto rompe el debate inútil de los llamados a socorrer al herido. Su juramento provoca finalmente el regaño de los demás pasajeros. Se trata del golpe a la conciencia indolente e insensible: “Dice que sería preferible para él pasarse el resto de su vida vistiendo solo una camisa, que ver a una criatura en tan miserable condición, como aquel prójimo suyo que yacía allí desnudo”[197].

La narración es una versión de la parábola del buen samaritano en lenguaje más actual, donde lo que sobresale es la actitud insensible de unos personajes que no tienen la voluntad de socorrer a un herido y que si terminan haciéndolo, es bajo la presión de las

[196] *Idem*.
[197] *Idem*.

circunstancias y el temor a un castigo posterior. A diferencia de ellos, el joven ladronzuelo es capaz de anteponer su destino (en medio de la angustia de ser llevado a la cárcel), para entregar lo que el herido necesita, dando así, sin proponérselo, una lección a los demás presentes, correspondida con un regaño, como detalle parecido a lo que nos recuerda lo sucedido a Tobit con sus vecinos (Tob 2, 8).

2.8 A modo de síntesis

La práctica y la vida eterna constituyen el marco referencial sobre el que gravita el diálogo de Jesús y del legista en la parábola del buen samaritano. De ahí se desprende que el diálogo y la narración de la parábola sean la ocasión de trasladar lo acontecido a ese evento del asalto y ese hombre malherido.

Ante la discusión de si en las parábolas estamos ante una perspectiva histórica o teológica, se concluye que las parábolas tienen un talante histórico, no obstante Lucas las enmarque en un horizonte teológico. Maisonneuve, Dodd y Pikaza concuerdan en su valoración histórica. Otros autores llaman la atención en el sentido de que Lucas, a diferencia de los otros evangelios sinópticos, tomó distancia frente a la alegorización de las parábolas. Fue más bien la Iglesia primitiva la que alegorizó las parábolas, como lo podremos observar en el capítulo III sobre la recepción de la parábola en la literatura patrística. J. Jeremias nos advierte, a raíz de este tema de la alegorización, sobre la dificultad para llegar al sentido original de las parábolas; en tanto Plutarco Bonilla enriquece el análisis señalando los patrones y leyes que las rigen.

La columna vertebral de este capítulo estuvo anclada en el análisis literario de los actores principales y secundarios que intervienen en la narración, y desde donde se toman las conexiones para las temáticas que desarrollamos después, uno de cuyos distintivos es que sean complejas, paradójicas y conflictivas en consonancia con el título de esta investigación. Llevar adelante un diálogo constructivo como el que se aprecia entre Jesús y el experto de la ley implica hacer el esfuerzo de dejar de lado los prejuicios sobre cualquiera de las partes actuantes en el texto, como también los posibles preconceptos de quienes participamos en condición de lectores y lectoras. En Jesús mismo no existen esos prejuicios respecto del representante de la ley judía, como de parte del maestro de la ley, tampoco hubiese fructificado un diálogo de mediar esa situación. Ahora, ha sido notable la

carga de prejuicios sobre el maestro de la ley en la tradición eclesial y en diversos estudios consultados, pero consideramos válido preguntarnos si este hombre ha llegado a Jesús con una actitud distinta. Igualmente, hay que considerar en la actuación del sacerdote y el levita, la dimensión de humanidad y complejidad antes de anticipar que su rodeo estuvo causado por motivos rituales o porque eran, sin más, “los malos” de la parábola.

Por este análisis literario de personajes pensamos también que “el camino de Jerusalén a Jericó” se reconstruye en las vidas de cada uno de sus protagonistas y en las vidas de quienes leemos hoy la parábola. Es así como recobramos la centralidad del hombre caído en desgracia, idea propuesta por las biblistas españolas Isabel Gómez Acebo y Dolores Aleixandre, ante quien quedan situados los demás personajes. De allí nacen los hilos hacia siete temáticas que nos posibilitan percibir nuevas dimensiones en la parábola del buen samaritano. Lo llamativo de esas temáticas es que van más a lo profundo de la narración: el nivel de la complejidad y la conflictividad humana. Para ello nos ayudan los textos de Miguel de Unamuno, R. Cavedo, Martin Luther King y Henry Fielding. Sus luces, trataremos de retomarlas en el apartado de conclusiones de esta tesis.

CAPÍTULO III

HISTORIA DE LA RECEPCIÓN INTERPRETATIVA DE LA PARÁBOLA

3.1 Breve introducción

El presente capítulo responde a cómo ha sido interpretada la parábola en sus líneas fundamentales en la tradición patrística, en la exégesis contemporánea, en el arte y en la hermenéutica latinoamericana. Desde diferentes visiones interpretativas, podemos establecer líneas temáticas comunes que aún siguen teniendo vigencia, como también otras que no encontraron grandes desarrollos posteriores. Asimismo, toma en cuenta el estado del arte, en vistas a señalar aspectos sugerentes de lo que podemos llamar lo propiamente nuevo en esta investigación.

3.2 Interpretación de la parábola en los padres de la Iglesia

La recepción de la parábola del buen samaritano asume en la literatura patrística rasgos de una lectura alegórica, espiritual y moral. Hallamos también aportes valiosos y desarrollos significativos. Dedicaremos nuestra atención a recoger algunos de estos testimonios, empezando con el *evangelio según Felipe*, de marcado acento alegórico. En esta obra el "samaritano probablemente simboliza al Salvador; el malherido al hombre"[198].

Pasamos luego a hacer una presentación de los aportes que cada uno de estos autores refiere sobre la parábola conforme a su época. Consideramos aquí diez referencias y al final hacemos una síntesis conclusiva.

Cipriano de Cartago extiende la aplicación de la parábola, "de modo especial, a los lapsos, heridos por el diablo (resp. por el delito)"[199], para lo cual afirma y amplía la alegoría, apuntando que el samaritano es Cristo; que el mesón simboliza la Iglesia; los

---

[198] Antonio Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*. Madrid: La Editorial Católica S. A., 1972, 108.
[199] *Idem*.

ladrones, el demonio; y el vino y el óleo, la bondad y misericordia divinas. La perspectiva de Cipriano es marcadamente eclesiológica y cristológica.

Para lo que nos interesa en esta investigación, Clemente de Alejandría va más lejos, al referir que "la parábola define al prójimo por caminos diversos de los imaginados entre israelitas"[200]. Lo sorprendente en esta óptica de Clemente es que «prójimo» es "cualquier hombre, en cuanto tal, sea o no mi enemigo". Dos referentes emergen a manera de interrogación: "¿Por venir del mismo Adán, o por creado a imagen y semejanza de Dios?[201]". La segunda referencia nos interesa de manera especial, dada su perspectiva teológica de la creación y de la semejanza con Dios. La alegorización de Clemente amplía nuevos horizontes, como puede desprenderse del siguiente párrafo:

> El samaritano –que supo ser prójimo– simboliza al Salvador. El malherido nos representa a los hombres «llevados casi a la muerte por los príncipes tenebrosos de este mundo, con multitud de heridas, temores, concupiscencias, iras, tristezas, engaños, placeres», enfermedades sólo remediables por Jesús.

Una observación minuciosa de estas palabras, nos deja en claro que el samaritano es comparado con el Salvador (perspectiva de la salvación). El malherido, como representación de la humanidad, llevada casi a la muerte por los príncipes de este mundo, relanza el relato a la dimensión de humanidad que sobrepasa la condición de "casi a la muerte", que pudiéramos identificar como humanidad llevada a la muerte. A esa comprensión nos desafía la presentación que hace Clemente al citar el verbo (συγκεκεντημένον), que tiene la significación de «picado»[202], atravesado. Y ello lo conecta con la similitud del verbo que aparece en Jn 19, 37 («mirarán al que traspasaron» (εἰς ὃν ἐξεκέντησαν)[203]. Con respecto al mesonero, Clemente lo asemeja con los ángeles que simbolizan a los seres humanos que atienden a los cuidados preventivos de la salud en sus semejantes.

---

[200] "Para éstos el prójimo era el consanguíneo, nacido de la simiente de Abrahán; el conciudadano, perteneciente a una de las doce tribus de Jacob; el prosélito, incorporado al pueblo de la circuncisión; el circunciso como ellos; el sometido a la misma Ley de Moisés como ellos" (*Ibid*., 111).

[201] *Ibid*., 112.

[202] Antonio Orbe es quien pone en boca de Clemente de Alejandría esta traducción del verbo referido (*Ibid*., 112).

[203] *Idem*.

De Cirilo de Alejandría viene la visión negativa que diversos autores proyectan sobre el experto de la ley. Cirilo de Alejandría afirma que el "doctor de la Ley intenta hacer caer a Jesús en una trampa"[204], por lo que es interesante transcribir un párrafo completo que revela el carácter tramposo del legista, según Cirilo:

> Al repetir el doctor de la Ley lo que en ella se decía, para castigar su malicia y reprobar su conciencia malévola, Cristo, conociendo todas las cosas, le dijo: «Has respondido bien: haz eso y vivirás». El doctor de la Ley falló el tiro; disparó fuera del blanco. Tiene una malicia que no se llevará a cabo, pues lanzó el aguijón de la envidia inútilmente; se rompió la red del fraude; su semilla quedó estéril y su trabajo sin premio, y como una nave que recibe un daño en la quilla sufrió un amargo naufragio. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario al Ev. de Lucas, 69*)[205].

Por su parte, Ambrosio de Milán traza los rasgos alegóricos de la interpretación cristológica, remitiéndose a los orígenes de la creación al decir que: "Jericó es una representación del mundo al que fue arrojado Adán tras la expulsión del paraíso. Sorprendentemente, el tercer transeúnte resulta ser un samaritano (descrito como el héroe de la historia), porque este samaritano no es otro que Cristo"[206]. La alegorización de Ambrosio le da una connotación pecaminosa a la interpretación de la parábola y a la desnudez sufrida a causa de los ladrones, pues los ángeles (ladrones) de la noche y de las tinieblas, "nos despojan del vestido de la gracia espiritual que recibimos"[207]. Ambrosio abre la perspectiva de la teología de la encarnación, anunciada de este modo:

> «Amarás al Señor tu Dios» y «amarás al prójimo como a ti mismo». Por eso el Señor dijo al doctor de la Ley: «Haz esto y vivirás». Pero él que no sabía quién era su prójimo porque no conocía a Cristo, respondió: «¿Quién es mi prójimo?». De aquí concluimos que quien no conoce a Cristo, tampoco conoce la Ley. Porque, ¿cómo es posible que conozca la Ley quien desconoce la verdad, cuando la Ley es precisamente la que anuncia esta verdad? AMBROSIO, *Exposición sobre el Ev. de Lucas, 7, 69-70*[208].

Orígenes plantea otra perspectiva interesante, acerca de la cual hay una referencia al doctor de la ley en el sentido de que "causa maravilla que el doctor de la Ley diera a

---

[204] Arthur A. Just Jr., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística*. Madrid – Bogotá – Buenos Aires – México – Montevideo – Santiago: Ciudad Nueva, s.f., 253.
[205] *Ibid*., 254-255.
[206] *Ibid*., 253.
[207] *Ibid*., 255.
[208] *Ibid*., 254.

entender con su pregunta («¿Y quién es mi prójimo?») que a nadie reconocía –tomado en sentido obvio– por prójimo”[209]. Dos enunciados enmarcan esta cuestión:

> a) Según Orígenes, nadie se comportaba con él como prójimo, y sí, todos como ajenos.
>
> b) No había –en toda su generalidad– prójimos (no solamente «prójimos» de él, sino de nadie).

Orígenes amplía su planteamiento, en el sentido que como el “doctor de la Ley creía no estar obligado al precepto del amor al prójimo por no sentirse igual de nadie”, la enseñanza era que la “parábola venía a demostrarle que se es prójimo de todos los hombres, aunque nadie demuestre serlo con uno”[210]. De ahí que el “sacerdote y el levita no supieron ser prójimos de un consanguíneo, mientras lo fue el samaritano con un extraño. Todo el que necesita ayuda es prójimo de los demás. Y viceversa”[211].

También alberga Orígenes un elemento interesante, al considerar de acuerdo con la enseñanza del Señor, “que el hombre que descendía fue prójimo sólo para aquel que quería guardar los mandamientos y prepararse a ser prójimo de todo aquel que necesite ayuda…”[212]. Por tanto, queda evidente que, ni “el sacerdote ni el levita fueron su prójimo, sino que su prójimo fue, conforme a la respuesta del doctor de la Ley: «El que tuvo misericordia con él»”[213]. Resalta también que la “mayor parte de los Padres de la Iglesia le dan una significación alegórica a la parábola del buen samaritano, haciendo una interpretación cristológica de la misma”[214].

A continuación vamos a referir la exégesis de un «anciano», nombrado también como el Presbítero, del que Orígenes recoge su interpretación, según escribe François Bovon: “… es decir, una exégesis venerable a sus ojos, ya que el «anciano» había sido oyente de los primeros apóstoles, más que un ministro de la Iglesia:

> Según el comentario de un anciano que quería interpretar la parábola, el hombre que bajaba representa a Adán; Jerusalén, el paraíso; Jericó, el mundo; los bandidos, las potencias enemigas; el sacerdote, la ley; el levita, los profetas; y el samaritano, a Cristo.

[209] Orbe, *Parábolas evangélicas,* 116.
[210] *Idem*.
[211] *Idem*.
[212] Just Jr., *La Biblia comentada por los Padres*, 255.
[213] *Idem*.
[214] *Ibid*., 253.

> Las heridas son la desobediencia; la cabalgadura es el cuerpo del Señor; el *pandochium*, es decir, la posada abierta a todos los que quieren entrar en ella, simboliza a la Iglesia. Además, los dos denarios representan al Padre y al Hijo; el posadero, al dirigente de la Iglesia encargado de administrarla; en cuanto a la promesa de volver que hace el samaritano, figuraba la segunda venida del Salvador» (Orígenes, *Hom. Luc.*, 34, 3)[215].

Lo llamativo de esta interpretación del anciano es que es una fuente más cercana a los apóstoles, según lo planteado por Bovon. De ahí se afirma la exégesis de Orígenes, quien asume la interpretación del anciano, dándole una perspectiva cristológica y eclesiológica. Además, destaca la presencia de una teología de la imitación (“Vete y haz tú lo mismo”).

François Bovon resume la exégesis de Ireneo de Lyon en la cita de un breve pasaje:

> Ireneo escribe: «Porque el Señor confió al Espíritu santo al hombre, su propio bien, que había caído en manos de los bandidos, ese hombre del que tuvo compasión y cuyas heridas curó él mismo, dando dos denarios reales para que, después de haber recibido por el Espíritu la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo, hiciéramos fructificar el denario que se nos ha confiado y lo devolviésemos al Señor así multiplicado»[216]. Ireneo lee la obra de Cristo en la acción misericordiosa del samaritano y relaciona al posadero con el Espíritu santo que restablece al hombre[217].

Según Ireneo de Lyon, el samaritano simboliza a Cristo y el mesonero al Espíritu Santo, con tal convencimiento que ni se le ocurre probarlo, al tanto que excluye todo ministerio de los ángeles, controvirtiendo de paso la exégesis de Clemente y Orígenes. Como dato importante, señala: “Tocante al símbolo central –el hospedero, figura del Espíritu Santo– no hay memoria de tal exégesis antes ni después”[218].

Por su parte, Jerónimo de Estridón coincide con Orígenes en la temática de prójimo:

> Hay quienes creen que su prójimo es su hermano o su vecino o su pariente político o carnal. Pero en el Evangelio el Señor nos enseña una parábola en la que se habla de aquel hombre que descendía desde Jerusalén a Jericó… Por tanto, todo hombre es nuestro prójimo y no debemos obrar mal contra nadie. Mas si consideramos como prójimos sólo a nuestros hermanos y parientes, ¿nos es lícito el hacer mal a los extraños? Lejos de nuestra mente dicha idea. Todos somos prójimos mutuamente, pues todos tenemos un único y mismo Padre. JERÓNIMO, *Tratado sobre los Salmos*, *14*[219].

---

[215] François Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, 123-124.

[216] Ireneo de Lyon, *Adv. haer*., III, 17, 3, citado en: Bovon, *Lucas II*, 23.

[217] Bovon, *Lucas II*, 123.

[218] Orbe, *Parábolas evangélicas*, 135.

[219] Just Jr*., La Biblia comentada por los Padres*, 255.

La relectura de Efrén de Nisibi se caracteriza por la metáfora de las dos alas en referencia a los mandamientos como enseñanza. Veamos:

> «¿Cuál es el más grande y principal mandamiento de la Ley? Él le respondió: Amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo»… Toda la enseñanza del Señor se sostiene, como en dos alas, mediante los dos preceptos: con el amor a Dios y con el amor hacia los hombres. EFRÉN DE NISIBE, *Comentario al Diatessaron, 16, 23*)[220].

En nuestro recorrido por la literatura patrística encontramos la interpretación que hace Agustín de Hipona, acerca de la cual nos llaman la atención varios aspectos. Su texto es extenso. Nada mejor que presentarlo de modo completo para recoger diversos puntos que agrandan la perspectiva que venimos siguiendo en los padres de la Iglesia:

> *Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó*: se trata de Adán; *Jerusalén* es la ciudad celeste de la paz, de cuya bienaventuranza cayó Adán; *Jericó* designa la luna y significa nuestra mortalidad, porque la luna nace, crece, mengua y muere. Los *ladrones* son el demonio y sus ángeles. *Los cuales le despojaron*, es decir, le privaron de su inmortalidad; *le golpearon*, incitándole a pecar; *y le dejaron medio muerto*, porque el hombre vive en la medida en que es capaz de conocer y comprender a Dios, y está muerto en la medida que es debilitado y oprimido por el pecado; por eso se le califica de *medio muerto*. El *sacerdote* y el *levita* que le vieron y pasaron de largo designan al sacerdocio y al ministerio del Antiguo Testamento, que eran incapaces de procurar la salvación. *Samaritano* significa «guardián», y este nombre designa al mismo Señor. *El vendar las heridas* es la represión del pecado. *El aceite* es el consuelo de la buena esperanza; el *vino*, la exhortación a trabajar con espíritu fervoroso. La *cabalgadura* es la carne en que el Señor se dignó venir a nosotros. El *ser colocado sobre la cabalgadura* es la fe en la encarnación de Cristo. La *posada* es la Iglesia, donde los viajeros que regresan a su patria celestial reparan sus fuerzas después de la peregrinación. El *otro día* es el que sigue a la resurrección del Señor. Los *dos denarios* son los dos preceptos del amor o bien la promesa de esta vida y de la futura. El *posadero* es el Apóstol (Pablo). El supererogatorio es su consejo del celibato o bien el hecho de que él trabajara con sus propias manos para no ser una carga a ninguno de los hermanos más débiles cuando el evangelio estaba en sus comienzos, aunque le era legítimo «vivir del evangelio» (*Quastiones Evangeliorum*, III, 19, literalmente abreviado)[221].

Agustín permite establecer una continuidad de elementos comunes con Clemente de Alejandría, el Anciano (Presbítero), Orígenes e Ireneo de Lyon: Adán como la humanidad, los ladrones como el demonio, el sacerdote y el levita como la institución religiosa en el Antiguo Testamento, el samaritano como el Señor, la cabalgadura como el cuerpo o la carne del Señor y la posada como la Iglesia. C. H. Dodd afirma que esta interpretación duró hasta la época del arzobispo Trench (1807-1886), que siguió sus líneas con tal artificiosidad

---

[220] *Ibid*., 254.
[221] Dodd, *Las parábolas*, 21-22.

de ingenio, que todavía resuena en algunos sermones[222]. No pocos siglos conocieron de este modo de interpretación de la parábola del buen samaritano. Y no puede escapar el referir un último elemento, en el sentido de que los "doctores de la Ley que interrogan a Jesús, no conseguirán nada hasta que no vean en sí mismos al hombre medio muerto y, en Jesús, al que muestra misericordia como prójimo"[223].

Acerca de los aspectos nuevos que sobresalen nos interesa destacar algunos que guardan estrecha relación con la parábola y que pueden representar posteriores desarrollos en la investigación. A Jerusalén se la presenta como ciudad de la paz, pero sus vías de comunicación (caminos) no resultan tan pacíficas, como se atestigua en la parábola, ni tampoco la ciudad misma cuando allí se crucifica a Jesús. La implantación de la Pax romana era una señal o expresión de algo diferente de la paz anunciada por Jesús. A los ladrones se los reviste de una significación moral (pecado), distante de las reales condiciones y motivaciones que los llevaba a cometer los robos y ejercer la violencia contra sus víctimas. Los símbolos del aceite y el vino, en los límites de la vida y la muerte, guardan una conexión con la consolación y la esperanza de cuidar y salvar la vida. Y nos interesa la referencia al posadero, en tanto extiende la acción del samaritano.

En resumen: en cinco de los autores presentados (Cipriano de Cartago, Clemente de Alejandría, Ambrosio de Milán, Ireneo de Lyon y Agustín de Hipona), emerge un fondo común: la alegoría. Tal lectura puede sintetizarse en los siguientes términos:

Jericó	simboliza el mundo.
los ladrones	simbolizan al diablo o a las potestades del mal.
el malherido	simboliza a Adán o el género humano.
la cabalgadura	simboliza el Señor.
el sacerdote	simboliza la Antigua Ley.
el levita	simboliza a los profetas.
el samaritano	simboliza a Cristo.
el mesonero	simboliza al ángel, al jefe de la Iglesia o al apóstol Pablo

[222] Richard Chenevix Trench, arzobispo de Dublín, Iglesia de Irlanda, nació en Dublín el 5 de septiembre de 1807 y murió en Londres el 28 de marzo de 1886.
[223] Just Jr., *La Biblia comentada por los Padres*, 253.

	y en los exégetas alejandrinos, el Espíritu Santo[224].
el mesón	simboliza a la Iglesia.
los dos denarios	simbolizan al Padre y al Hijo.
el vino y el óleo	simbolizan la bondad y misericordia divinas.

Y esta alegorización se complementa en detalles particulares y complementarios como que el samaritano también simboliza al Salvador; el mesonero a los ángeles, al Espíritu Santo y al apóstol Pablo.

Hay una corriente que se distancia de la alegorización, entre cuyos representantes se encuentra Orígenes, Jerónimo de Estridón y Efrén de Nisibi. En sus aportes se afirma más la perspectiva humana de la parábola. Cabe mencionar aquí también, el aporte de Cirilo de Alejandría y de Ambrosio de Milán, quienes proyectan una perspectiva negativa sobre el legista de la ley, retomada en posteriores desarrollos interpretativos de la parábola.

Más allá de este fondo común, conviene también considerar la dimensión de complejidad y de conflictividad que se puede desprender de las siguientes líneas: "¿Hay algo más sencillo que el simbolismo del hombre (Adán, el género humano) que bajaba de Jerusalén (= Paraíso) a Jericó (= mundo)? Y, no obstante, va mucho de hombre a hombre, de descender a descender, de Jerusalén a Jerusalén, y aún de Jericó a Jericó, según los entienda Orígenes o San Ireneo"[225].

Finalmente, presentaremos algunas conclusiones y perspectivas sobre este apartado de la patrística. La primera conclusión es el marco de la alegorización de la parábola, que distanció la interpretación de su contexto original e histórico. Se trata de una línea que recorre la patrística y que la sobrepasa en la tradición eclesial hasta nuestros días. Sin embargo, la amplitud de la alegorización da paso a nuevas temáticas que, de manera explícita o implícita, encuentran conexiones con la parábola que relanzan nuevas significaciones e interpretaciones. La segunda conclusión es la marcada afinidad entre los diversos autores que construyen el edificio alegórico, por una parte, y la escasa divergencia o problematización de sus hallazgos y posturas con respecto al origen de la parábola, por

[224] *Ibid*., 151-152.
[225] *Idem*.

otra. Se nota una ausencia de criterios para el ejercicio de la exégesis alegórica, donde cabe cualquier comparación imaginativa con los personajes de la parábola.

En relación con la primera conclusión, nos interesa rastrear en la parábola y en sus fuentes bíblicas y extrabíblicas, los hilos conectores con el contexto original y socio-histórico en que surgió esta narración del buen samaritano. En otras palabras, reconstruir su contexto vital (*Sitz im leben)*. Con respecto a la segunda conclusión, interesa destacar temáticas como la salvación concreta de la vida, la conflictividad humana en el cuidado y defensa de esa misma vida, la corporeidad en términos de humanidad (en el cuerpo a punto de morir en el camino), y la ecología (en el cuerpo del animal que transporta otro cuerpo). Estas temáticas tienen, sin duda alguna, profundo arraigo en la parábola misma, sin embargo, otras temáticas del enfoque patrístico y su alegorización, pueden considerarse desafiantes también para nuestros contextos latinoamericanos y caribeños.

3.3 La interpretación de la parábola en la Edad Media

Seguimos a dos autores para este apartado: Gonzalo Balderas Vega y François Bovon. Compartimos una imagen emblemática de la parábola en la Edad Media (vitral de la Catedral de Chartres, Francia), donde se muestran detalles interesantes de la versión artística de la parábola, relanzada a escenarios y horizontes más amplios y universales. Observemos la imagen del vitral:



En la Edad Media surge un llamativo simbolismo de esta parábola en la perspectiva del arte. Según Gonzalo Balderas Vega, "lo que sorprende es que el simbolismo haya podido tener cabida en relatos tan directos. ¿Por qué ver misterios en cosas tan sencillas? El verdadero sentido de la Parábola del Buen Samaritano, ¿no se desprende por sí mismo?, ¿hay que buscar en ella otra cosa que una lección de caridad?"[226]. Esos alcances y proyecciones en la creatividad artística es lo que resalta Balderas Vega, al decir que "contemplando los vitrales de las catedrales de Sens y de Bourges nos damos cuenta de que los artistas medievales entendían la parábola de otra manera. Ellos ampliaron la historia del desgraciado viajero que iba de Jerusalén a Jericó, hasta el punto de hacer de ella la historia de toda la humanidad"[227]. Recordamos que ya desde la patrística la parábola se había

---

[226] Gonzalo Balderas Vega, *Cristianismo, Sociedad y Cultura en la Edad Media: una visión contextual*. México D.F.: Editorial Plaza y Baldés S.A., 2008, 503.
[227] *Idem*.

alegorizado en esa dirección, pero quizás lo novedoso acá sea que esto ya hace parte del arte y de la simbología.

En las nuevas perspectivas simbólicas el viajero es el hombre. El pintor del vitral de Sens ha escrito su nombre homo. Balderas Vega agrega: "El artista no inventa nada ni hace otra cosa que repetir la lección de la Escuela". Las imágenes simbólicas representan "al hombre caído que abandona el Paraíso después de la Caída". A su vez, Jerusalén simboliza el Edén y Jericó, "que en hebreo significa *la Luna*, debe hacernos pensar en los desfallecimientos de la humanidad, que, como la luna, tiene sus eclipses"[228]. El asalto y el despojo al hombre viajero, se relacionan con los pecados del diablo y el despojo de la vestidura de la inmortalidad. Sacerdote y levita son imágenes de la Ley de Moisés que tuvo importancia en la curación de las heridas de la humanidad. El buen samaritano es Jesucristo en persona, cuya designación de "samaritano", según el hebreo, corresponde a "guardián" y ningún nombre le viene mejor a Jesucristo, pues él venda las llagas de la humanidad que Moisés no había podido curar. Por último, la posada significa la Iglesia[229].

En el mismo sentido de la interpretación medieval, F. Bovon nota un cambio hacia lo personal "que indica cómo el alma llega a librarse del pecado". El herido designa al hombre que busca el camino de salvación entre los dos pecados de la desesperación y el orgullo que le impiden obtenerla. "Medio muerto, simboliza al pecador, es decir, a todo ser humano"[230]. Para salvarlo, Dios le envía dos dones: la esperanza y el temor a perder la vida eterna. El samaritano es simbolizado como la fe y el arrepentimiento que representan el alimento y la purificación de sus llagas. El aceite y el vino pasan a significar la gracia y la ley, pero la gracia es corporeizada como la que "lo toma de la mano, lo carga a sus espaldas y lo conduce a la casa, en donde se curan de nuevo sus llagas"[231]. Es claro que el autor del *Gregorius*, Hartmann von Aue, ha sacado de la parábola una teoría de curación espiritual (*Evang. Luc*., X. 30)[232].

---

[228] *Idem*.
[229] *Idem*.
[230] Bovon, *Lucas II,* 126.
[231] *Ibid*., 127.
[232] *Ibid*., 126.

3.4 Interpretación de la parábola en tres enfoques contemporáneos

Nuestra investigación no podía prescindir de presentar la interpretación de la parábola en tres perspectivas diferentes. Nos hemos decidido por Joachim Jeremias, Dolores Aleixandre y Françoise Dolto.

3.4.1 La exégesis de la parábola según Joachim Jeremias

Bajo el horizonte del "amor sin límites" este autor presenta una interpretación de la parábola del buen samaritano. Su ejercicio muestra nuevos aspectos en referencia con los de la patrística, sin la influencia alegórica de aquéllos. La primera cuestión que aborda es lo desacostumbrado que era, entonces como hoy, "que un culto teólogo pregunte a un laico por el camino de la vida eterna"[233]. Jeremias advierte que no habría que pasar rápido sin explicar un poco más este episodio, porque "tal vez este hombre ha sido turbado en su conciencia por la predicación de Jesús". También R. C. H. Lenski, escribió algo similar a la intuición de Jeremias: la pregunta "fue motivada por la oración de Jesús y por la bienaventuranza que había sido pronunciada sobre los setenta"[234]. Como indicio de esa posibilidad, anota que la expresión "Καὶ Ἰδου" apoya ese concepto, "puesto que Lucas nunca la usa en ninguna otra parte para introducir una narración que esté desconectada de lo que antecede"[235]. Ello ayuda a superar la actitud ligera con respecto a la intencionalidad del experto de la ley de poner a prueba a Jesús. Esa sospecha resulta interesante a la luz de lo siguiente: "Si Jesús, de modo sorprendente, le muestra la acción como el camino a la vida «haz esto y vivirás», hay que comprenderlo a partir de esta situación: todo el saber teológico no sirve para nada, si el amor a Dios y al «compañero» no determina la conducta de la vida"[236].

Jeremias invita a detenerse en la pregunta acerca de "¿Quién es mi prójimo?", precedida de un querer justificarse por parte del maestro de la ley. La pregunta de por sí estaba justificada, porque la respuesta era discutida y controversial en varios ambientes a saber:

[233] Jeremias, *Las parábolas*, 245.
[234] Lenski, *Lucas*, 520.
[235] *Idem*.
[236] Jeremias, *Las parábolas*, 245.

> "Se estaba de acuerdo en que significaba a los compatriotas con inclusión de los prosélitos, pero ya no se estaba de acuerdo sobre las excepciones: los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos ('am ha-'ares); los esenios exigían que se debía odiar a «todos los hijos de las tinieblas»; una declaración rabínica enseñaba que a los heréticos, delatores y renegados «se los arroje (en una fosa) y no se los saque», y una conocida máxima popular al enemigo personal lo excluía del mandato del amor («Vosotros habéis oído que Dios ha dicho: Tú debes amar a tu compatriota; solamente a tu enemigo no tienes necesidad de amar», Mt 5, 43)"[237]

Ante esa realidad conflictiva respecto del horizonte de la pregunta, no "se le pide a Jesús, por tanto, una definición del concepto «compañero», sino que debe decir dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo. ¿Hasta dónde alcanza mi obligación? Este es el sentido de la pregunta"[238]. Esto tiene más alcance si también se une al contenido de una nota que refiere el autor: "Se estropea la comprensión de la historia, si se traduce la palabra πλησίον (= *rea*') en Lc 10, 29 por «prójimo». El concepto cristiano de «prójimo» es el resultado de la historia, no su punto de partida"[239]. La intencionalidad de Jeremias es resignificar el vocablo «compañero» en su relación con *rea*', lo cual amplía el sentido de la pregunta y de la respuesta.

Llama la atención un nuevo tópico de la exégesis que venimos observando: el asalto (λῃσταῖς περιέπεσεν) «cayó en medio de ladrones». La parábola toca un hecho de la realidad en tiempos de Jesús. Joachim registra esta nota: "la larga bajada solitaria (27 km.) de Jerusalén a Jericó es todavía hoy famosa por los asaltos de los ladrones[240]. Un robo o un atraco es una experiencia inesperada e imborrable ante la que no se sabe la reacción de la víctima y de los ladrones. Lo cierto es que allí está en juego la vida, que se puede perder en un instante, ante una reacción de defensa propia. Esto es lo que sospecha e intuye Jeremias, tomando en cuenta el detalle de las heridas. Muchas personas han sido asesinadas por los ladrones, o dejadas medio muertas, después que hubo una resistencia a no dejarse robar.

---

[237] *Ibid*., 246.
[238] *Idem*.
[239] *Idem*.
[240] *Idem*.

Otro detalle en la interpretación de J. Jeremias se torna llamativo para las valoraciones que suelen hacerse respecto de la actitud del sacerdote y el levita. Veamos el texto:

> Se ha preguntado si Jesús realmente quería describir al sacerdote y al levita como insensibles y cobardes o si no tenía a la vista, más bien, el precepto saduceo que prohibía estrictamente a un sacerdote impurificarse con un «muerto en el camino» (*met miswa*). Se debe pensar que el sacerdote y el levita tomaron por muerto al que estaba sin sentido (10, 30: ἡμιθανη) y evitan el contacto por motivos levíticos. Esta interpretación (mantenida en anteriores ediciones) es digna de una reflexión más seria[241].

Los puntos de vista se fundamentan en dos perspectivas: una, que alude a la insensibilidad y la cobardía del sacerdote y el levita como motivos para no actuar; la otra, que lo tomaron por muerto y evitaron el contacto por motivos levíticos (impureza). Podría decirse que Jeremias invita a una reflexión más seria sobre las dos cuestiones, pues el grado de complejidad compromete a aceptar una y negar la otra. Ante el valor de la norma o la costumbre, se pondera el nivel de lo actuado en cualquier circunstancia como obvio y normal. Los representantes del poder religioso y el samaritano, por costumbres o normas estaban impedidos para actuar frente al hombre medio muerto. Es claro que el actuar del samaritano complica la falta de acción del sacerdote y del levita. En el mismo sentido también, el tema del miedo y la cobardía. Más allá, cabe considerar un nivel más profundo, que posibilite, sin descalificar las anteriores perspectivas, lo que pudiésemos llamar una afectación humana más profunda hacia el hombre herido. Según Emanuel Levinas: "«Afectar» es un término general que no significa necesariamente "«contacto». En realidad, es quizá mucho más fuerte que el contacto, porque tal vez indica una ruptura, una deposición"[242].

En apoyo de lo planteado por Jeremias, es valioso traer a colación la siguiente referencia:

> Algo más llamativo aun: en hebreo las palabras "prójimo" (*re΄a* "uno que vive cerca, conciudadano" como en Lev 19:18) y "enemigo/mal/malvado" (*ra*̔, como en 1 Sam 30:22, ̓ish-ra̔, "persona mala"), son palabras que comparten las mismas consonantes (resh y ayin); ellas difieren solamente en las vocales, que no están incluidas en el texto. Así, cuando Jesús pregunta al experto en la ley, "¿Qué lees allí?" él está preguntando: "¿Eres capaz de

---

[241] *Ibid*., 246-247

[242] Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1994, 166.

> ver, en las palabras de la Torá, el mandamiento de amar tanto al prójimo (definido en sentido restringido), como a aquellos a quienes ves como tus enemigos?”[243].

Acerca del aspecto central de la parábola, el que pudiéramos llamar lo inesperado, lo que sorprende y lo que desconcierta en las personas oyentes de Jesús, es recogido en esta exégesis de Joachim Jeremias:

> Según la «regla de los tres» de las narraciones populares, esperaban los oyentes ahora un tercero y precisamente (después del sacerdote y el levita) un israelita laico; suponen, por consiguiente, que la parábola tendrá un punto culminante anticlerical. Para ellos es totalmente inesperado e hiriente que el tercero, que cumple el mandamiento del amor, sea un samaritano. La relación entre los judíos y los mestizos, que estaba sometida a fuertes variaciones, había experimentado en los días de Jesús una especial severidad, después que los samaritanos, entre el año 6 y 9 después de Cristo, habían profanado la plaza del templo durante unas fiestas de Pascua esparciendo huesos humanos; dominaba en ambas partes un odio irreconciliable (pp. 247)[244].

Estas condiciones de odio y enemistad dan un tinte más complejo y conflictivo al desenlace de la parábola. Nadie de su tiempo se esperaría semejante giro por parte de Jesús, y hay que ponerse en el lugar del experto de la ley, que ya el hecho de que aquel personaje que completaba la «regla de los tres» fuese un laico como Jesús, que había visto tocado en lo profundo su conciencia con la nueva inclusión de un samaritano, quedaba en los límites de lo inaceptable. No sabemos, vistas las cosas desde su humanidad, la conmoción profunda que sintió este personaje ante el desmoronamiento de lo que le daba seguridad y este desparpajo de Jesús, que lo invitaba a seguir el ejemplo y el camino del samaritano en su misericordia con la víctima agredida. J. Jeremías alude a que al final, el maestro de la ley omite la palabra samaritano. ¿Tendría que ver con aquella conmoción interior, vista desde el punto humano?

Como conclusión de este acercamiento de J. Jeremias a la parábola, podemos vislumbrar una perspectiva desde el texto en sí mismo, lejos de las alegorías, por el impacto que causa al leerlo. El experto de la ley no sería necesariamente “el malo del paseo” y se podrían rescatar otros aspectos como alguien que hubiese sido tocado en su corazón por la enseñanza de Jesús. Jeremias apunta, a partir del término hebreo *rea*’, el significado de compañero y no de prójimo. El compañerismo cristiano fue una de las vertientes más vivas en el cristianismo paulino.

---

[243] Levine, *The Jewish Annotated New Testament*, 123.
[244] Jeremias, *Las parábolas*, 247.

3.4.2 La exégesis de la parábola según María Dolores Aleixandre

Bajo la perspectiva de buscadores y buscadoras de caminos y pozos, María Dolores Aleixandre hace un estudio interpretativo de la parábola del buen samaritano, comparado con el pasaje de la mujer samaritana en Juan 4, 1-42, en el que se detiene a considerar tres aspectos: (1) situación inicial (carencia, caos y vacío), (2) acción creadora de Jesús en los personajes y (3) la transfiguración de esos mismos personajes al final del relato.

M. D. Aleixandre nos presenta una perspectiva atrayente y propositiva del experto de la ley, personaje cuestionado en otros estudios. Diríamos que éste es un personaje "golpeado y caído" también ante el mundo receptor y oyente de la parábola. A fin de cuentas, es en él en quien nos sentimos más reflejados e interpelados por Jesús, en sus dos imperativos: "–Haz respondido correctamente. Haz eso y vivirás" (v. 28). "–Vete y haz tú lo mismo" (v. 37). En pos de este sentido, Aleixandre reafirma la condición de humanidad que se percibe en cada uno de los personajes de la parábola. Por ello dirá: "… los miramos como a contemporáneos nuestros, conscientes de que su historia, sus actitudes y reacciones pueden ser las nuestras"[245]. Mientras para unas visiones acerca de la pregunta sobre la vida eterna que hace el experto de la ley, parece disparatada o si se quiere inoportuna, para Aleixandre reviste una perspectiva diferente, pues su "preocupación constante era la de saber cómo llegar a vivir una vida '*eterna*', es decir, 'verdadera', más allá de las limitaciones del tiempo, la fragilidad y la caducidad de las relaciones, una vida plena, honda, desbordante…"[246]. Desde ese horizonte existencial, puede decirse que en muchos momentos de la vida somos o podemos ser este maestro de la ley, pues con "tal de encontrarla había consagrado su existencia a leer y a investigar, y por eso se reunía con otros Escribas para discutir con ellos y consignaba después sus descubrimientos en pergaminos que conservaba celosamente"[247]. Supremamente interesante este enfoque que reconstruye la vida del maestro desde niño y no se queda en el mero juicio por una pregunta, enfoque que lo mira y lo descubre como un escudriñador de las Escrituras.

---

[245] Aleixandre, "Buscadores de pozos y caminos" en *http://www.uisg.org/uisg/Spanish/Conferencias/Conferencia_dolores _sp.html*.
[246] *Ibid*., 135.
[247] *Idem*.

Sin embargo, precisamente, en esto con lo que tanto nos topamos las personas estudiosas de la Palabra, viene a ser uno de los puntos de encuentro con el experto de la ley, y la perspectiva de cambio que le plantea Jesús, es también la misma que nos plantea a nosotros y nosotras:

> No es cosa tuya decidir quién es tu prójimo, sino que debes mostrarte prójimo de todo ser humano en necesidad. El centro no eres tú, es el otro hacia quien debes dirigirte. Contempla a ese samaritano: es un icono de alteridad y de gratuidad, hecho a imagen y semejanza de Dios mismo. Aprende de él la justicia que da acceso a la vida eterna: cuando alguien era incapaz de salvar su propia vida, él ha elegido la vida en su nombre y la sola huella que ha dejado de su paso es esa misma vida[248].

Entre las varias vertientes que nos ofrece el estudio de M.D. Aleixandre, hemos optado por quedarnos con estas, cuya centralidad se ha fijado más en la perspectiva del experto de la ley, desde cuyo horizonte viene bien cerrar con una cita extensa, pero llena de riqueza en nuestros caminos y senderos de intérpretes y estudiosos de la Biblia:

> No tratéis de escapar cuando la vida os lleve a situaciones de desestabilización y de crisis, de desgarro y de ruptura y se queden en suspenso los privilegios teológicos que os sostenían, porque sólo cuando renunciéis a definiros por comparación con los demás se desplegará lo más auténtico que hay en vosotros. La vida que habéis abrazado no es un modelo ético, ni un relato fundador, sino una pasión, una aventura, un riesgo, un itinerario a recorrer con los ojos y los oídos abiertos y en el que la única brújula que guía a la meta es la de la misericordia y la ternura[249].

3.4.3 Exégesis de la parábola según Françoise Dolto

La visión de Françoise Dolto ofrece elementos nuevos, tomando en cuenta su punto de partida, donde incluye a un nuevo personaje, un sacerdote de quien atestigua que con su mensaje dominical destrozó la parábola[250], F. Dolto invita a dejar de lado las etiquetas, los rótulos y los preconceptos, y referirse al samaritano como un hombre material y práctico, como lo que es. Tal reconstrucción desde el psicoanálisis, saca a la luz la humanidad que

---

[248] *Ibid*., 121.

[249] *Ibid*., 139.

[250] "Esta parábola me ha impresionado. De niña, la oía en mis vacaciones… La escuchaba fascinada. Después, el párroco subía al púlpito para pronunciar el sermón. Su plática era más o menos está: «Queridos hermanos, Jesús nos pide que amemos a nuestro prójimo, que nos ocupemos de todas las necesidades, que dediquemos nuestro tiempo y nuestra vida a los desamparados. No seamos egoístas como este sacerdote y este clérigo que ven y pasan de largo» (Françoise Dolto, *El Evangelio ante el psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, 138).

transita en la parábola, y nos acerca a los personajes en sus rasgos, ligándolos a nuestras propias vivencias. ¿Acaso no suceden también paradojas como la que Dolto nos cuenta?:

> Ya he dicho que yo imagino al samaritano como un hombre de acción con un espíritu positivo. Ha visto en el herido un doble de sí mismo y lo ha socorrido materialmente. Sin embargo, no amará durante toda su vida al hombre que ha socorrido. Al cabo de un kilómetro se ha olvidado del herido. Sin duda pensará en él cuando vuelva para pagar la diferencia, preguntará por él, después olvidará por completo[251].

Su visión sobre la parábola advierte otro detalle crucial para la interpretación: mientras a uno no le haya pasado nada y esté seguro que nada le pasará, no puede reflejarse en el herido, pues "a los hombres del templo no se les atacaba para asaltarlos"[252], por lo tanto, estarían en una condición de seguridad diferente a la de aquel otro hombre herido por los asaltantes. Dolto, levanta la sospecha de que los líderes religiosos no hubieran prestado atención al herido por razones de ser también asaltados, ya que gracias a su estatus de prestigio y reconocimiento estarían libres de ser asaltados.

En una desconcertante relectura, Dolto invierte la condición de prójimo, llevándola a un nivel más profundo. Está bien que para el herido el prójimo sea el samaritano, como lo afirma el experto de la ley, pero Jesús lo que pide es que el herido en el camino ame al samaritano que le ha salvado la vida, y amarlo como así mismo. "Jesús enseña qué es el amor al que ha sido salvado. Durante toda su vida amará al hombre que le ha prestado atención, asistencia y ayuda material, a ese hombre sin el cual habría muerto"[253]. El elemento que resalta acá es la gratitud, porque quien nos ha ayudado siguió su camino, quizás mañana ya ni se recuerde, pero la deuda que nos queda es: hacer lo mismo con otros[254].

Pese a lo angustiosa y dramática que pueda parecer la situación, F. Dolto la reviste de naturalidad y hasta de humor, si se quiere. El samaritano actúa con naturalidad, "sin proezas ni hazañas. No hace nada de más, se limita a cumplir. Hace lo que hay que hacer. Su actuación es eficaz"[255]. El elemento gracioso de la continuidad de la parábola se

---

[251] *Ibid.*, 144-145.
[252] *Ibid.*, 139.
[253] *Ibid.*, 140.
[254] *Ibid.*, 141.
[255] *Ibid.*, 150.

describe así: "«Seguro que el samaritano es un comerciante y ayuda a un futuro cliente. ¿Qué iban a sacar el sacerdote y el clérigo de un hombre desnudo, de un hombre que quizá estaba fuera de la ley? Ellos no iban a venderle ropa… Y él no les iba a enseñar nada nuevo sobre las Escrituras»"[256]. Aunque como ella dice, "podríamos continuar la parábola de forma divertida… imaginar incluso el posterior encuentro, en la plaza del mercado, entre el samaritano comerciante y su protegido"[257], quien le dice: "«¡Ah!.... tú eres el que estabas en el camino. ¿Qué me vas a comprar hoy?». Es decir, el samaritano contribuyó realmente a recuperar un ser humano para el comercio, porque él siguió siendo comerciante"[258].

Recogemos lo que F. Dolto define como novedad de la parábola: "… el amor de por vida a quien nos salvó cuando estábamos desprovistos de todo, en estado de desvalimiento, abandonados de todos y de nosotros mismos". "En segundo lugar, un ejemplo de conducta, de forma de obrar. Cuando tengas –como el samaritano– un poco de tiempo y la posibilidad material, no vuelvas la espalda a quien veas en aprieto"[259], porque también "podríamos decir que «nuestra alma es el otro»"[260], ya que "si el «yo» y su misteriosa participación al que «yo» aspiro no viniera de otro –el padre, la madre, los compañeros de camino–, no participaría del ser"[261].

En un balance de la relectura de F. Dolto, podemos destacar la invitación a dejar de lado las etiquetas y los prejuicios hacia las personas, el ver al herido como un doble de sí mismo, la inversión en la condición de prójimo (el asaltado), la dimensión de gratuidad, el amor de por vida a quien nos salvó la vida y hasta el sentido de humor en medio de los reveses de la vida.

3.5 Recepción de la parábola en el cine

El filme que queremos traer a colación es la obra de 1969 del director italiano Carlo Lizzani: "*Amore e rabbia – L'indifferenza*" (La indiferencia). El film describe el fenómeno

---

[256] *Ibid*. 151.
[257] *Idem*.
[258] *Idem*.
[259] *Ibid*., 145.
[260] José Ángel Ubieta (Director), *La Biblia de Jerusalén* (2da. Edición). Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978, traduce la expresión hebrea de Deuteronomio 13:7a con la frase: "el amigo que es tu otro yo".
[261] Dolto, *El Evangelio*, 153.

social de la indiferencia humana en la sociedad italiana de los años /70. Tal indiferencia es, 46 años después, a comienzos del siglo XXI, cotidiana en cualquier ciudad de América Latina. En un contexto urbano, discurren simultáneamente diversas escenas de extrema insensibilidad humana. En los alrededores de un conjunto residencial de apartamentos una mujer es brutalmente agredida por un hombre. Ella grita e intenta defenderse, pero es sometida por la violencia masculina, mientras en el ventanal de un edificio cercano diversas personas se asoman a mirar lo que pasa como si vieran una película en un cine,[262] sin que eso les inspire nada, nada más que indiferencia.

Mientras tanto, en otra escena, vemos avenidas en donde se amontonan quienes viven y amanecen sobre los fríos pisos de cemento, pero la multitud pasa indiferente sin reparar de modo alguno en ellos. Un hombre parece haber sufrido un desmayo y yace sobre la vía con un libro abierto en su mano, mientras otros lo señalan con sus manos, pero no hacen nada por auxiliarlo. Una indiferencia fría caracteriza estos episodios, pero el productor centra su atención en un accidente automovilístico en medio de un tráfico vehicular intenso. El hombre involucrado en el accidente levanta su brazo en solicitud de ayuda, pero nadie responde a su llamado. Saca a su esposa del carro, que sangra y la lleva en brazos hasta la baranda de un puente al lado de la avenida. Nadie presta atención, nadie se conmueve. Finalmente llegan dos oficiales en sus motos y notifican a la estación. Detienen al primer carro que pasa para transportar al hospital a las personas heridas. El chofer del vehículo detenido argumenta que su carro no es el medio adecuado para transportar a una persona herida. Los agentes lo presionan y lo obligan a llevar a las personas al hospital, mientras ellos le guían con sus sirenas. De mala manera, el hombre accede a prestar el favor, pero toma un desvío para no ir al hospital. Quiere deshacerse de ellos, dejándoles en cualquier lugar. Por un momento, hasta la mujer herida, en un gesto impactante, le ruega que lo haga, favor al que accede y va en busca del hospital, por el que había pasado de largo antes.

[262] Una mujer mira y da palmaditas con las manos en la ventana como en un juego inconsciente y se retira como si nada hubiese visto. Un hombre se afeita y ve la escena y como si nada sigue en su labor de aseo personal. Ante los gritos de la víctima, en el interior de un apartamento se le sube el volumen al televisor para no escuchar. Y un hombre, en la calle, se acerca y quizás aprovecha el momento para robar algo de la víctima y escapar.

El film tiene diversos puntos de contacto con la parábola del buen samaritano. Muchas personas pasan de largo ante las situaciones que suceden a diario. Unos agentes intervienen por deber y obligan al hombre a prestar el servicio. Llaman la atención los rasgos humanos de quien asume el rol de samaritano: su condición de buscado por las autoridades policiales, lo inesperado del encuentro con la víctima, la resistencia en el primer momento a prestar la ayuda solicitada, el disgusto reflejado en su rostro, el pasar de largo ante el hospital, pero más todavía, el momento de verse reflejado en la víctima del accidente que lo impulsa en instantes a volverse al hospital a costa de ser atrapado por la policía. Esto nos podría revelar que la acción del samaritano pudo no ser tan sencilla, tan pronta, tan idealista como para deshacerse de su conflictividad interior frente a lo que representaba el herido que tenía frente a sí y su propia experiencia de desencuentros entre judíos y samaritanos.

3.6 Recepción de la parábola en el arte

Nos referimos a la interpretación de la parábola del buen samaritano en la historia del arte. Hemos decidido tomar en cuenta un dibujo, una pintura, una escultura y una tira cómica.

3.6.1 Dibujo de Paul Gustave Doré

En el dibujo de Doré observamos los pies, la posición de las manos y la expresión del rostro de los personajes. Otro elemento es que los cuerpos están vestidos, haciendo notar que la fragilidad está presente sin necesidad de la presencia del vestido, contrastando con la ausencia del rostro (cara) del samaritano y los pies del ayudante del mesonero. Claramente se nota la perspectiva de anonimidad del samaritano, quien desciende de la cabalgadura un cuerpo inerme, ante el asombro del mesonero, como preguntándose: ¿qué les pasó?, ¿cómo puedo ayudarles?, y un ayudante que quiere retraerse y no prestar ayuda.

3.6.2 Pintura de Eugène Delacroix

En la pintura de Delacroix se aprecia el contacto de los cuerpos en la trilogía: herido, samaritano y animal. Resalta el contraste de edades: joven y persona mayor. Se nota una relación de cercanía, abrazo, contacto de cuerpos y se destacan los pies del samaritano,

un pie del joven herido y los cascos de la cabalgadura. La expresión es de esfuerzo y vivacidad por parte del herido y se nota también ese esfuerzo de parte del samaritano. La expresión de la cabalgadura, con su cabeza vuelta hacia los cuerpos que se ayudan mutuamente, parece ser de observación y de colaboración en facilitar ese descender. La expresión de la trilogía de cuerpos muestra la autoayuda y el contacto profundo.

3*.6.3 Escultura de Tuileries en dos planos*

La escultura de Tuileries revela una corporeidad que se desnuda en ambos cuerpos: herido y samaritano, resaltando un plano de igualdad en la posición de los cuerpos, donde el uno carga al otro en el mismo nivel, y revelan la desnudez en las partes del cuerpo que más ocultan las otras imágenes. Se aprecia un contacto estrecho de cuerpos desnudos, ambos de espaldas, con apenas una prenda de vestido que se ha desprendido del cuerpo del samaritano. Expresa la igualdad fundida como si se tratase de un cuerpo al que solo se le aprecia una cabeza. Sin embargo, hay otra escultura, como si nos mostrara la parte oculta de la primera: el frente de los cuerpos, donde se detallan otros aspectos que no se ven en la primera que hemos tomado para la observación. Aquí observamos mejor la expresión de las extremidades inferiores y superiores, en un contraste de fuerza y firmeza en las inferiores en el samaritano y de delicadeza y ternura en las superiores (manos y brazos). La cabeza del herido descansa sobre la cabeza del samaritano y es correspondido ese gesto con la mano sobre la cabeza del samaritano, mientras sobre la cabeza del herido se posa un pájaro. Como la otra imagen, se destaca la expresión de la igualdad.

3.6.4 El buen samaritano en una caricatura

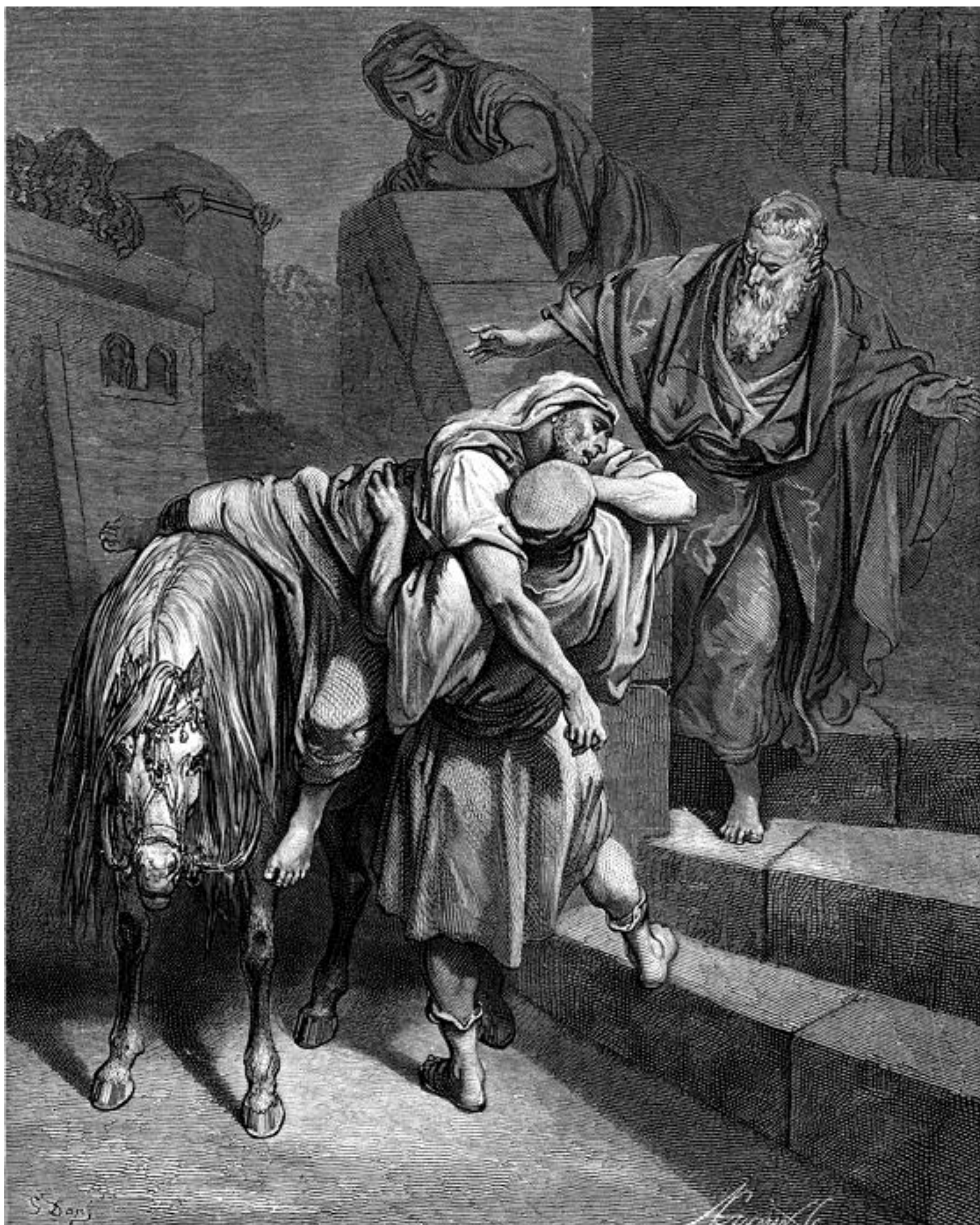
Estamos ante la recepción contemporánea de la parábola del buen samaritano en versión política y norteamericana, bajo el título de “Fe, esperanza y caridad”. Un muchacho está tirado en la calle y alguien se acerca y alcanza a decirle “Oh Dios”, pero no interviene y se retira diciendo: “Bueno, tengo fe en el programa de salud de Obama”. Después, otro se le acerca, sin hacer nada y se va diciendo: “Guau! Tengo la esperanza de que ellos llegarán pronto!”. Aún más tarde, llega un tercero, sin tampoco actuar, alcanza a decir: “Oh, oh! Este tipo necesita ayuda! Llamaré a las autoridades”. Finalmente llegan las autoridades (dos hombres), que tampoco socorren al caído y uno pregunta al otro: “¿Usted cree que él ya

pagó su póliza de salud?", y el otro responde: "Bueno, si no lo ha hecho tendremos que multarlo".

La versión no puede ser más reveladora de lo que acontece en estos tiempos. La fe no está en el compromiso del actuar propio frente al necesitado de ayuda, sino en que el representante principal del Estado intervenga en el cuidado de la víctima. Se trata de la fe tranquila en que otro lo cuide y se puede seguir el camino como si nada más importara. Un segundo personaje llega y se va invocando la esperanza en que la ayuda llegue pronto, quizás sea otro que pase y le ayude. Quien llega en tercer lugar, parece ser quien desempeña el rol de un samaritano más postmoderno, de nuestro tiempo, que le da un reconocimiento, al menos, de "tipo" que requiere ayuda y decide llamar a las autoridades. No hay contacto con el cuerpo, porque en estos tiempos se prohíbe socorrer a un ser humano en la calle, pues hay que llamar a las autoridades para que vengan con la ambulancia y lleven a cabo el procedimiento de levantar al herido, subirlo a la ambulancia o a la patrulla de la policía y conducirlo a una clínica. Es llamativa la imagen del animal que simboliza esa presencia (ambulancia de la Cruz Roja). Y la caricatura no deja de lado el revelar de modo patético y hasta irónico la principal preocupación de los agentes de la autoridad, representantes del Obama cuidador de la vida. En las autoridades se revela el interés de saber si ha pagado el seguro, porque así es que funciona el sistema: la persona puede estar agonizando, pero el direccionarla a un centro clínico depende de si pagó o no el seguro de salud. El colmo de la insensibilidad y la mezquindad de caridad en estas autoridades es la forma como concluye el episodio: "Bueno, si no lo ha hecho vamos a tener que multarlo", es decir, vamos a tener que aplicarle la ley, por si no se muere antes en la vía.

3.6.5 Vista gráfica de las expresiones en el arte

Como una manera de poder observar más en detalle las expresiones interpretativas de la parábola del buen samaritano en el arte, hemos visto conveniente reunirlas en las siguientes páginas, de modo separado, acompañadas de una nota biográfica de los correspondientes artistas. Después proseguimos con su análisis de conjunto global y las notas de conclusión que extraemos de este acercamiento a la recepción de la parábola en el arte.



Gustave Doré (1832-1883):

Pintor, escultor e ilustrador francés. Gran parte de su obra gira en torno a sus ilustraciones de grandes obras literarias, entre ellas: Rabelais, Balzac, Dante, Byron, Shakespeare. Particularmente famosas fueron sus ilustraciones del *Quijote,* el *Paraíso Perdido* de Milton y las *Fábulas* de La Fontaine. La *Biblia Ilustrada* (1865) le trajo fama internacional.



Eugène Delacroix (1798-1863):

Pintor francés autor de múltiples alegorías inspiradas en eventos contemporáneos. Su obra, que incluye pinturas, grabados y litografías, cubre una temática muy variada. Realizó numeroso viajes por Europa y África y entabló relaciones con algunos de los literatos y artistas más destacados de su época. Su obra incluye diversas pinturas sobre temas bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento.



François-Léon Sicard (1862-1934): Escultor francés miembro de la Academia de Bellas Artes de Francia. Su estatua « El buen samaritano » es una obra realizada en mármol el mismo año que fue acogido como miembro de la Academia (1896), y fue ubicada en el

Jardín de las Tuileries en París en 1905. Sicard está considerado uno de los escultores más importantes de los siglos XIX y XX. Sus obras están dispersas por toda Europa.





Datos que acompañan la caricatura:

Caricatura publicada en Marzo del 2010 y realizada por el caricaturista estadounidense Chuck Asay (1942). Tras una carrera profesional de más de cincuenta años, se retiró en 2007. Asay trabajó por años para varios periódicos en la ciudad de Colorado Springs (Taos News, Colorado Springs Sun, Denver Post) y fue el caricaturista editorial del periódico Colorado Springs Gazette, Colorado/USA.

Cuadro 1: Oh Dios.
Cuadro 2: Bueno, tengo **fe** en el programa de salud de Obama.
Cuadro 3: *Más tarde*… Guau!
Cuadro 4: Tengo la **esperanza** de que ellos llegarán pronto!
Cuadro 5: *Todavía más tarde*… Oh, oh!
Cuadro 6: Este tipo necesita ayuda! Llamaré a las autoridades.
Cuadro 7: *Finalmente*… Usted cree que él ya pagó su póliza de salud?
Bueno, si no lo ha hecho tendremos que multarlo.

3.6.6 A modo de síntesis sobre la recepción de la parábola en el arte

El acercamiento a la interpretación de la parábola desde el arte resalta la corporeidad. En algunos casos aparecen con vitalidad manifiesta en la templanza de sus músculos o en la posición de sus extremidades superiores e inferiores, mientras en otras expresiones, son cuerpos inertes, medio muertos, sin la capacidad de ayudarse. Otro elemento en común es el contacto de los cuerpos, incluyendo en algunos casos el cuerpo del animal, en una especie de trilogía de cuerpos. También se observa el contraste de cuerpos (desnudo/vestido, cercano/lejano, mayor/más joven). Y no escapa la perspectiva ecológica en la presencia de animales y vegetación.

¿Qué representaban los vestidos y la desnudez del cuerpo? Es claro que los "vestidos garantizan al hombre su dignidad y revelan su función social, formando así como una prolongación de la persona"[263]. Por ello resultan iluminadores otros elementos para nuestro abordaje: "La figura humana privada de vestidos se convierte en símbolo de la humanidad y del mundo, amenazados en su vitalidad más elemental y llamados a la vida sólo por el don gratuito de Dios"[264]. El acto del despojo del vestido es también el despojo de la dignidad humana, elemento destacado en la mayor parte de las obras artísticas tomadas en cuenta para esta aproximación desde el arte.

3.7 Recepción de la parábola en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

Nos interesa detenernos en cinco autores que abordan esta parábola: Ernesto Cardenal, Ricardo Sepúlveda Alancastro, Néstor Míguez, Gonzalo de la Torre y Guido Mahecha.

3.7.1 La interpretación de la parábola en el evangelio en Solentiname

Ernesto Cardenal recoge en el Evangelio en Solentiname la interpretación de la parábola del buen samaritano en Centroamérica en los tiempos de la revolución. Los nombres de quienes intervienen en los diálogos revelan la diversidad de sus experiencias, sueños y caminos propios, aunque también abiertos a crecer comunitariamente. Al final,

---

[263] Rossano, *Nuevo Diccionario*, 347.
[264] *Ibid.*, 348.

como lo manifiesta Ernesto Cardenal en la nota introductoria, sintonizan con aquella intuición de Ireneo: el mesonero como símbolo del Espíritu Santo.

> El Espíritu Santo, que es el espíritu de Dios infundido en la comunidad, y que Óscar llamaría el espíritu de unión de la comunidad, y Alejandro el espíritu de servicio a los demás, y Elbis el espíritu de la sociedad futura, y Felipe el espíritu de la lucha del proletariado, y Julio el espíritu de la igualdad y la comunidad de bienes, y Laureano el espíritu de la revolución, y Rebeca el espíritu del amor[265].

Solentiname registra continuidad con la patrística en que la vecindad es símbolo de la humanidad y que prójimo es el vecino y hasta el enemigo, porque son parte de Dios, seres humanos. Todo hombre es prójimo y todo el género humano es prójimo. Esa afirmación concuerda con el postulado de que uno se define prójimo frente al otro y frente a uno mismo, lo cual da lugar a la reflexión en torno al amor a Dios y al amor al prójimo, pero también al amor hacia sí mismo y la condición de ser uno prójimo de sí mismo.

Aunque parezca lejana la interpretación de la parábola que encontramos en la época de la patrística, señalada en apartados anteriores, sorprende que en un contexto más próximo a nuestra actualidad encontremos conexiones comunes como la que referimos de Ireneo de Lyon y seamos conocedores de nuevas y desafiantes temáticas que nos vienen desde las islas de Solentiname, en Nicaragua. Tras la imagen (o la metáfora de la trampa), puede leerse en los contextos centroamericanos de aquellos años la temática de la peligrosidad. Peligrosidad frente a lo que decían las personas y frente a lo que respondían. Las preguntas y las respuestas, en contextos de conflicto adquirían una peligrosidad amenazante para la propia vida y las vidas vecinas y hermanas. Resulta claro que el peligro emerge desde las coordenadas de cada camino, desde “Jerusalén a Jericó”, y dialécticamente, por los caminos que transitaban en Nicaragua. Mil y más formas lo representan y el asedio está a la “vuelta de la esquina”, como dicen. Está en las mismas páginas de la Biblia, como en la parábola del buen samaritano.

De las voces campesinas de quienes interpretan la parábola, salta a la vista la temática de la riqueza y la pobreza, implícita en la parábola si sospechamos lo que está detrás del objetivo de los asaltantes y la condición económica de la persona asaltada, lo que

---

[265] Ernesto Cardenal, *El Evangelio en Solentiname*. San José: Departamento de Investigaciones (DEI), Vol. 2, 1979, 10.

representaba viajar por aquel camino en los tiempos de la Pax romana. Otros pasajes de la obra de Lucas aluden a la realidad de pobreza y riqueza, por lo que se nos invita a indagar sobre la explotación que subyace a las parábolas de Jesús. La dimensión simbólica de los asaltantes adquiere en la comunidad de Solentiname una perspectiva hermenéutica que relaciona poderes colectivos que despojan y desnudan al pueblo de sus posibilidades de vida digna, de modo que puede identificar a los asaltantes de la parábola del buen samaritano en los explotadores del pueblo nicaragüense.

Otra de las temáticas a considerar tiene que ver con el amor y el desamor, pan cotidiano en los diversos espacios donde discurre la vida humana. Tales experiencias perviven al lado de los ideales revolucionarios y, muchas veces, dan al traste con sus logros. Experiencias de amor y desamor habitan al mismo tiempo en alguien que puede ofrendar su vida en una causa revolucionaria. La comunidad de Solentiname nos pone a la vista esa impronta de la complejidad y la conflictividad humana, perceptibles en el relato de Lucas. Otros golpes y otras heridas afectivas y humanas pueden viajar con quienes transitan por el camino “de Jerusalén a Jericó” y en quienes esperan una oportunidad para robar y agredir. Puede tratarse de una dimensión envolvente de la humanidad de la que no se está exento.

También Solentiname nos hace señas para mirar hacia las familias y los íntimos que están detrás del experto de la ley y de Jesús, del ser humano asaltado, del sacerdote y del levita, del samaritano y del mesonero. Se trata del entorno de las cercanías y proximidades familiares y vecinales. En el “camino de Jerusalén a Jericó” también pueden confluir aquellos otros caminos anónimos y desconocidos, para los que ser prójimo también cuenta. Ese era el horizonte de la mentalidad judía en torno a la consanguinidad familiar y de la que el maestro de la ley era conocedor.

3.7.2 Perspectiva en Ricardo Sepúlveda Alancastro

La exégesis y hermenéutica de Sepúlveda Alancastro se enmarca a inicios de la década de los años 90 y dentro del contexto caribeño de la República Dominicana, con motivo de la denominada conmemoración de los 500 años. Después de dar un paso rápido por el contexto de Lc 10, 25-37, Sepúlveda realiza una detallada lectura del texto en la que

destaca varios aspectos, entre ellos la referencia al experto de la ley como provisto de "una actitud hostil…, quien podría haberse ofendido con los comentarios anteriores de Jesús"[266]. Respecto del rodeo se argumenta acerca de las leyes de contaminación ritual, línea de interpretación común en varias de las referencias bibliográficas que ya hemos considerado hasta el momento. Dentro del comentario detalla que Jesús, "al usar a un samaritano para su ejemplo, toca fibras hondas que perturban al legista por la historia y por la praxis del momento. Jesús no puede ser más retante y atrevido con su interlocutor"[267]. Sepúlveda, respecto del hombre asaltado, advierte que no solamente ha sido despojado, sino que le han humillado en su dignidad humana, elemento estrechamente vinculado con el tema de la corporeidad que desarrollamos en otro de los capítulos de esta investigación. Por eso, "ser prójimo es tener misericordia, sentirla, practicarla hasta las últimas consecuencias, con el caído, con el oprimido, con el desnudo y despojado a la vera del camino de la vida"[268].

Para Sepúlveda, América Latina y el Caribe son un continente herido, urgido de la solidaridad, al que la cruz y el Evangelio se le aparecieron como los asaltantes, pero también en la imagen del hombre que baja de Jerusalén a Jericó, se refleja la realidad de quien baja del centro a la periferia a semejanza de "un dominicano que baja del Santo Cerro. Un dominicano desde Nueva York con sus divisas, o una mujer de lucha desde el ayuntamiento; un haitiano desde Guantánamo; América Latina y el Caribe desde América del Norte, el Sur desde el Norte…"[269]. La relectura aporta un dato nuevo, único caso hasta ahora en esta investigación, donde la mujer de lucha es la agredida y medio muerta en el camino y expresa también el símbolo: "América Latina, y el Caribe muy especialmente nuestro hermano pueblo haitiano, son ese cierto hombre abatido y molido a palos en el camino de 500 años de historia"[270]. En el actuar del samaritano se vislumbra la superación de los estereotipos de razas y religión. Podemos recoger este aporte de Sepúlveda sobre la dimensión del cuidado:

> Mi tiempo es el tiempo del hombre y la mujer que me necesitan. El cuido no sólo supone una inversión del tiempo, que siempre es precioso e importante, sino que también envuelve

---

[266] Sepúlveda Alancastro, "El buen samaritano", 61.
[267] *Ibid*., 63.
[268] *Ibid*., 64.
[269] *Ibid*., 65.
[270] *Ibid*., 66.

> a la persona. Ya sintió compasión, ahora la muestra hasta involucrar todo su ser. Está completamente volcado hacia la necesidad del oprimido, es un apasionado del que sufre, ha sabido ponerse en su lugar, ha jugado todo lo que es y lo que tiene en la suerte del otro: la suerte del herido es su suerte, es su dolor... al ser solidario con él, lo es consigo mismo. El que vive en clave propia es siempre opresor, y al dominar, conquista, roba y mata. El que vive en clave propia mira sus bolsillos, su fasto, su riquezas... no te mira a la cara, no le importas, no le interesas, y mucho menos si eres un despojo humano. Lo que vale es lo útil, y para ellos la misericordia es muestra de debilidad[271].

3.7.3 Perspectiva en Néstor O. Míguez

Néstor Míguez aborda el estudio y la interpretación de la parábola desde el contexto socio-histórico de Jesús, pasando luego a la interpretación de los hermanos Juan y Carlos Wesley (en el contexto de la revolución industrial inglesa), y algunas notas sobre la interpretación en la lectura popular de la Biblia en América Latina. A la cuestión del contexto se une la perspectiva de la subjetividad (los sujetos), una de las corrientes significativas de la teología latinoamericana de la liberación y de la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe en los últimos años.

Prevalece en Míguez un sentir común en muchos de los autores al toparse con el maestro de la ley en términos de caracterizarlo frente al diálogo con Jesús. Míguez asume este presupuesto al definir al personaje como alguien doblemente tramposo, inquisidor y astuto frente a Jesús, que actúa para ridiculizarlo y desautorizar su postura, mientras Jesús le gana en todos los terrenos al experto. Esta perspectiva ha cobrado mucha relevancia en la interpretación de la parábola, pero no por ello deja de tener valor otra visión sobre el experto de la ley. Habría que plantear aquí la pregunta sobre la dimensión de humanidad de Jesús: ¿en un diálogo con el experto, estaría Jesús tan sobrado en el saber que no necesitaría aprender también de él?, ¿no crecería Jesús en un diálogo de saberes frente al entendido de la ley? O por su condición solamente divina, ¿estaba ya resuelta la disputa en favor de Jesús? El saber de Jesús termina predominando sobre el saber del maestro de la ley.

La relectura desde los hermanos J. y C. Wesley, situada en un contexto social y eclesial complejo, marca el contraste entre el "tendal de heridos al costado del camino" que va dejando la revolución industrial, y el encerramiento de la Iglesia a la que pertenecen, lo cual la coloca de espaldas a ese pueblo sufrido, porque su teología se sostenía sobre puntos

---

[271] *Ibid.*, 69.

abstractos e intereses de jerarquías distantes de la vida del pueblo. Wesley se fija en la renovación espiritual y en la ética del movimiento al que pertenece, que le posibilita una sensibilidad social que lo hace estar atento a la confrontación con la esclavitud y con el ambiente bélico de aquella época. La nota característica de su opción de compromiso por la caridad se manifiesta "–cuando somos llamados para calmar el dolor de nuestro prójimo, sea en su cuerpo o en su alma–"[272]. Míguez hace una crítica interesante en el sentido de asignar una misma causa a todos los problemas, pues esto lo que hace es ignorar al prójimo real[273]. Esa observación invita a no generalizar la causa de la problemática y, en cambio, abre la puerta a considerar diversas posibilidades frente a esa misma realidad.

Según Míguez, Carlos Wesley, muestra otra tendencia en el movimiento metodista que interpreta la parábola: su interiorización pietista. Se trata de la corriente que ofrece otra perspectiva, a saber: la óptica y el lugar del caído, ya que en su poema "quien habla es el caído, que en el relato de Jesús no pronuncia palabra"[274]. Allí resalta el nivel de la alegorización y la perspectiva íntima del hombre caído, quien por mementos simboliza a la humanidad: "¡Qué desesperado estado el del hombre! /Mi miseria explicara cual es el caso / el que ha caído en manos de ladrones. / Salí puro de las manos de Dios / mas ahora me encuentro en las crueles manos/ del pecado, del mundo y del infierno"[275]. El horizonte reviste un nivel elevado de moralización y destinación de la humanidad al sufrimiento: "Alejándose de la gran ciudad de Dios, el hombre desciende a la Jericó terrena para sufrir". Algo que brota del alma de Wesley es aquello que porta un sentido siempre vivo y latente de esperanza así todo tenga la apariencia de fracaso: "Pero veo la Vida surgir en la muerte". Míguez afirma que en el poema de Carlos Wesley, "el samaritano es identificado como una figura cristológica"[276]. Hay en esta manera de interpretar la parábola una "restauración del pecador, una experiencia de liberación de la culpa por el sacrificio vicario de Cristo", concluye Míguez[277].

---

[272] Néstor O. Míguez, "La Parábola del Buen Samaritano· Contexto, sujeto e interpretación" en *Cuadernos de Teología Vol. XXII*, 2003, 73.
[273] *Idem*.
[274] *Ibid*., 74.
[275] *Idem*.
[276] *Idem*.
[277] *Idem*.

Relacionando tres citas[278], Néstor O. Míguez aproxima la interpretación de la parábola a la lectura popular de la Biblia. Dice que: "desde un punto de vista exegético, el comentario es exacto", pues el verbo γεγονέναι que Jesús usa en la pregunta del versículo 36 "puede traducirse con precisión 'quién crees que se hizo prójimo del que cayó en mano de los ladrones'"[279]. Haciendo una crítica al desgaste que ha sufrido el término "prójimo", propone el de "compañero", ya visto en la interpretación de Solentiname, y que reviste para los tiempos más actuales la relación recíproca de compañerismo entre el hombre herido y el samaritano[280]. Compañerismo y compañero fueron categorías de una profunda raigambre en los movimientos sociales y revolucionarios en nuestro continente desde la Revolución Cubana, pasando por los eventos revolucionarios de Centro América y de América del Sur. Se nos desafía a ir más lejos "de un acto misericordioso de sentido único, sino en el reconocimiento de que la solidaridad construye una relación entre quienes fueron reunidos en esa circunstancia". Es decir, que la interpretación de la parábola se relanza a los actos colectivos, sociales y políticos. Podemos ver cómo una comunidad de Buenos Aires hacia los años 60, interpretaba la parábola:

> Si el samaritano hace hoy lo que hizo en ese momento, sería acusado de práctica médica ilegal. La sociedad ha cambiado y hay estructuras más complejas para ejercer el amor solidario hacia el prójimo. Los buenos samaritanos hoy tendrían que ser parte de un movimiento para asegurar que todos tengamos un buen servicio de ambulancias, en lugar de usar su propio asno, que los hospitales proporcionarán el cuidado adecuado para el necesitado, en lugar de llevarlo a una posada, y se pagarán los sueldos adecuados a doctores y enfermeras, en lugar de tener que encargar a un posadero esa tarea…, el amor al prójimo hoy implica las acciones sociales y políticas para la justicia social… La parábola ha sido elevada como paradigma de una ética social que se sustenta en la proyección de la acción solidaria como el espacio de cumplimiento por excelencia del mandato evangélico[281].

Un último elemento que apunta Míguez para una interpretación desde América Latina y el Caribe, a la luz de lo que llama sujetos, es lo siguiente: "La hermenéutica es siempre contextual, pero es también siempre histórica, y la historia de la hermenéutica

---

[278] "Para Jesús el prójimo se hace, no existe a priori. El prójimo se presenta en la práctica concreta de la misericordia con el necesitado. La projimidad es una relación que se establece en la acción, y no pre-existe a ella. [...] la relación de projimidad se establece con el hombre necesitado y no con el hombre en general" [...] "El hacerse prójimo es una decisión voluntaria y responsable [...] Pues la pregunta no es por tanto ¿quién es mi prójimo? sino ¿de quién me debo hacer prójimo?" (*Ibid*., 75).

[279] *Idem*.

[280] "Y digo yo que la verdad es que los dos son compañeros, el samaritano y el hombre caído, pues los compañeros tienen que ser dos" (*Idem*).

[281] *Ibid*., 76.

resurge en cada hermenéutica específica"[282], lo cual nos pone en la posibilidad de ver a una diversidad de samaritanos: hombres y mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos, niños y niñas, jóvenes y minorías excluidas.

3.7.4 Perspectiva en Gonzalo María de la Torre

Desde Colombia hemos querido incluir otra perspectiva de interpretación de la parábola del buen samaritano. El marco de caos en esta relectura está constituido por el legalismo religioso que ahoga cualquier propuesta por salvaguardar las prácticas del amor y la solidaridad. G.M. de la Torre la describe como una "sociedad atada a la ley y cerrada a la práctica del amor"[283], a consecuencia de una mentalidad judía absorbida por el legalismo. En el fondo de este caos, estaba la deshumanización del pueblo, retratada en el episodio de la parábola. Tanto el maestro de la ley como el sacerdote y el levita cargaban sobre sí la marca de este sistema legal que permeaba toda la estructura religiosa.

La línea de interpretación alternativa va en el sentido de que la "solidaridad y la práctica del amor se facilitan, no solo cuando nos sentimos libres de legalismos, sino también cuando estamos dispuestos a sacrificar intereses personales"[284]. De ese modo, el samaritano, como libre del legalismo, "era el mejor protagonista para demostrar que la moral del Padre Celestial era todo lo contrario a la moral oficial y que el amor o la solidaridad para con el hermano necesitado seguía siendo el único medio para demostrar el mandamiento del amor para con el Padre"[285]. La perspectiva del legalismo y del interés personal, constituyen coordenadas que en los contextos colombianos no son para nada ajenas a la parábola, pues abundan las leyes y el espíritu leguleyo para sacar provecho individual de ellas. Así, la sociedad colombiana naufraga en un mar de leyes y de impunidad, a lo que la relectura de Gonzalo de la Torre, responde con el llamado a la solidaridad, porque el legalismo "sólo tiene una máxima: hacer sólo lo que permita la ley, y con esto deja satisfechas las conciencias. Caer en el legalismo y medirlo todo desde los

---

[282] *Ibid*., 76.
[283] Gonzalo María de la Torre, *Las parábolas que narró Jesús*. Quibdó: Ediciones Fundación Universitaria Claretiana – FUCLA, 2010, 149-153.
[284] *Idem*.
[285] *Idem*.

intereses personales nos impedirán pensar en la posibilidad de una sociedad nueva, transformada”[286].

3.7.5 Perspectiva en Guido Mahecha

Guido destaca en su estudio de la parábola del buen samaritano el contexto sociológico desde la perspectiva de las personas más pobres y excluidas de acuerdo a la línea general que sigue el evangelista Lucas y de apertura a grupos no judíos[287]. Por la coordenada del escenario social nos adentra en la actuación de diversos grupos sociales que intervienen en la región y afirma que la parábola es, de una u otra manera, un reflejo de lo que acontecía en una tierra sometida y dominada por el Imperio romano, pero también donde había grupos de resistencia y ladrones que amenazaban el tránsito por los caminos. Su análisis se plantea desde los grupos sociales que concurren en el “camino de Jerusalén a Jericó”: sacerdotes y levitas, ladrones, samaritanos, laicos y comerciantes.

El profesor Mahecha señala un elemento ausente en muchas de las referencias consultadas hasta este punto de la investigación: la competencia. Nos muestra los aspectos en que samaritanos y judíos se disputaban los espacios físicos, recursos naturales (pozo de agua), mejores lugares para vivir y la herencia histórica sobre su origen de Abrahán, los libros sagrados (el Pentateuco) y la primacía sobre el verdadero templo. Afirma que probablemente los samaritanos “se creían los verdaderos creyentes y la parábola pareciera que les da la razón. Un samaritano opta por servir donde los judíos encargados del cuidado y el servicio se rehúsan a hacerlo”[288]. Y el aporte que desafía a la interpretación de las parábolas, incluida la del buen samaritano, según Mahecha, “es que la vida tiene prioridad sobre las razas, religiones, tradiciones y política. Que optar por la vida es costoso y pone en riesgo la propia vida… Que optar por la vida no siempre se puede hacer dentro del respeto del *status quo* y que más bien hay que ir en contra de lo establecido”[289].

---

[286] *Idem*.
[287] Guido Mahecha, “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)” en *Aportes Bíblicos,* No. 6/7. San José: Editorial Sebila, 2008, 47.
[288] *Ibid*., 47-48.
[289] *Idem*.

Concluimos la referencia a la contribución de G. Mahecha, extrayendo de sus conclusiones el aspecto de la domesticación del mensaje de las parábolas que las hace, en la mayor de las veces, inofensivas a los contextos actuales de violencia, guerra, despojo y muerte. Bien vale la pena transcribir textualmente este párrafo:

> El mensaje es siempre nuevo y desafiante. El mensaje de las parábolas en tiempos de Jesús fue desafiante y muchas veces escandalizante, y de la misma manera hoy el mensaje del reino trasmitido en las parábolas es desafiante y escandaloso para sociedades y grupos que han domesticado el mensaje para hacerlo coincidir con sus aspiraciones, discriminaciones e intereses[290].

3.7.6 Breve síntesis en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana

La recepción de la parábola en la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, nos ha mostrado un abanico de diversas perspectivas que confirman líneas comunes de atrás, pero que también desafían hacia nuevas dimensiones en la interpretación de la parábola. Tales temáticas nos confirman el largo recorrido de alegorización de la parábola, el contexto socio-histórico, la estigmatización del experto de la ley y una amplia argumentación sobre el diálogo en torno al significado de prójimo. Las nuevas cuestiones que surgen ponen sobre el tapete las temáticas de la riqueza, la pobreza, la corporeidad, la dimensión ética, la competencia y los escenarios sociales. Pero también encontramos la referencia a problemáticas más personales, familiares y de tipo afectivo como el amor y el desamor, la familia, los prójimos de sí mismos y la interiorización individual. Son relevantes los asuntos del cuidado, la solidaridad, los sujetos específicos, el compañerismo, la espiritualidad y la domesticación de las parábolas

Por tanto, en este apartado nos quedaremos con el aspecto de la humanidad como significación amplia del prójimo, en continuidad con la exégesis de los padres de la Iglesia. Surge también una intuición sugerente de la projimidad frente a sí mismo (ser prójimo de uno mismo). En muchas ocasiones, más allá del drama de alguien que clama por nuestra ayuda, sigue el drama interior en nuestra conciencia ante lo que pudimos y debíamos hacer y no hicimos. Otras dimensiones de nuestra existencia se revientan y quedan fragmentadas, y ya el asunto crucial no es el malherido del camino, sino el malherido nuestro, frente a un

---

[290] *Ibid.*, 50.

agresor o victimario que de repente nos sorprendió y que paradójicamente somos al mismo tiempo nosotros. Esta projimidad hacia nuestro interior se torna profundamente compleja y hasta misteriosa.

También nos quedaremos con otro aspecto implícito del texto del buen samaritano y que la relectura de Solentiname saca a flote. Se trata de la peligrosidad y el miedo, experiencia vivenciada en las detenciones y los interrogatorios. El narrador de la parábola estampa esa connotación en la pregunta del maestro de la ley a Jesús en el sentido de que es para tenderle una trampa. De por medio está el pensar y actuar de Jesús y el nuevo contexto de Nicaragua y de la comunidad de Solentiname. Ese pensar diferente, lo hemos vivido en nuestro continente latinoamericano y caribeño, como "ponerse una soga al cuello", encargar una corona de flores para los funerales y alistar una lápida para la tumba. Es verdad que el texto no habla de la peligrosidad y del miedo, pero desde la condición humana, puede intuirse ese sentimiento que paraliza y que nos hace impotentes en circunstancias donde la vida es amenazada de muerte, y es causa también de huidas y rodeos, quizás como los del sacerdote y el levita.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA PARÁBOLA

4.1 Breve introducción

Nuestro análisis teológico de la parábola del buen samaritano reflexiona sobre las acciones y gestos de quienes intervienen en el diálogo y las vivencias descritas en la narración, la dimensión teológica del camino como viaje existencial y la corporeidad que transita de Jerusalén a Jericó. Nos interesa percibir las experiencias de Dios que mueven los gestos y las acciones de aquellas humanidades y alteridades que se cruzan en el camino de sus vidas, y que nos revelan con su actuar, lo complejo y paradójico que es el seguimiento de Jesús de Nazaret. Diversidad de hilos existenciales y humanos forman parte de este tejido que llamamos parábola del buen samaritano. La conflictividad humana campea en cada tramo del camino de la vida y el viaje de Jerusalén a Jericó descrito por Lucas, nos zambulle en lo más profundo de sus nudos y misterios existenciales.

4.2 La perspectiva teológica de Lucas

Antes de entrar propiamente en el análisis teológico de la parábola, es apropiado echar un vistazo al horizonte teológico de Lucas, para poder situar mejor algunas cuestiones de la parábola y sus coordenadas teológicas respecto a la misión de Jesús y a la práctica de las comunidades lucanas.

La versión Biblia de América llama la atención sobre el aspecto de la cotidianeidad en la vida del discipulado, aspecto recurrente en la obra lucana, pues nos indica que: "… Lucas quiere hacer ver el alcance universal de la salvación divina, y subrayar que la salvación de Dios está en Jesús y no en Roma"[291]. En tal sentido, Daniel Marguerat encuentra "que es el único evangelista que piensa teológicamente el tiempo y hace de la historia un objeto de reflexión teológica"[292]. Para sustentar esto acoge una cita de F. Bovon: "Hay una historia de salvación porque algunos hombres, bajo la acción de la palabra de

---

[291] *Biblia de América*, 1543.

[292] Marguerat, *Introducción*, 98.

Dios, provocan una historia y la viven" (*François Bovon, Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975*) (Monde de la Bible 5), Ginebra, Labor et Fides, ²1988, p. 82). Una línea de su teología es pues, la salvación, perspectiva compartida por Antonio Piñero[293], enraizada en una cristología de la compasión y la curación, gestos propios del samaritano. Además, Lucas proyecta en su teología un horizonte ético que supone un cambio de vida (conversión). Desde este componente ético, Marguerat conecta el elemento socio-económico, aspecto que nos interesa tomar en cuenta en el estudio de la parábola[294].

Según Gerd Theissen, Lucas refiere eventos históricos: "Desde el principio de su evangelio se adivina ya una perspectiva local más amplia: el relato comienza en Jerusalén. Refiere un edicto del emperador que afecta al «mundo entero» (Lc 2, 1), menciona Siria (2, 2) y diversos territorios palestinos (3, 1)"[295]. Pero también en ese horizonte económico perfila el político ("Con el nombre de los emperadores Augusto y Tiberio evoca indirectamente a Roma, la ciudad donde concluye la trama de los Hechos")[296].

Rainer Dillmann, desde un análisis estructural del Evangelio de Lucas, llama la atención sobre una conexión literaria a partir de la pregunta *"¿Qué debo hacer para conseguir la vida eterna?* (Lc 10,25; 18,18)"[297], relacionando el tema de la riqueza y la solidaridad con la pregunta del joven rico ("*¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?*") (18,18). Dillmann expresa que la "respuesta a esta pregunta se encuentra en la narración del buen samaritano (Lc 10,25-37). Ahí Jesús exige la solidaridad incondicional con todo el que tiene necesidad"[298]:

---

[293] "Lucas reflexiona desde una cierta distancia temporal sobre los acontecimientos históricos que sustentan su fe, y concluye que la historia tiene un sentido que muestra los planes de Dios sobre la humanidad e Israel y el nacimiento de la comunidad cristiana" (Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006, 359).

[294] Marguerat, *Introducción,* 99-102.

[295] Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, 281.

[296] *Idem*.

[297] Rainer Dillmann, "La problemática pobre-rico en el contexto del Reino de Dios y en la relación lucana de viaje" en M. Grilli, D. Landgrave Gándara y C. Langner (eds.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*. Estella (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006, 122.

[298] *Idem*.

> En la otra perícopa se expresa la exigencia de Jesús de vender todo, repartir la ganancia a los pobres y seguirle (Lc 18,22). Así la pregunta desempeña la función de pinza literaria y señala la temática fundamental de la relación de viaje. La pregunta por la vida eterna, y con ella la pregunta por *basileia tou Theou* (el Reino de Dios), se encuentra indisolublemente unida a la problemática *pobre-rico*[299].

Dentro de las diversas perspectivas de Lucas que plantea Antonio Piñero, como la de la esperanza[300], y la ética (coincidencia con Marguerat), conviene considerar la referencia a Jerusalén como lugar teológico. Las "ciudades de Jerusalén y Roma no son sólo lugares geográficos, sino puntos esenciales en los que se desarrolla la historia de la salvación"[301]. Piñero responde por qué los puntos de partida del hombre asaltado, del sacerdote y del levita tienen a Jerusalén como lugar común en la narración:

> La ciudad santa del judaísmo tiene gran importancia teológica en el Evangelio de Lucas. Esto se observa simplemente por el número de veces que la nombra utilizando sus dos formas griegas: *Ieroúsalem* y *Hierosólyma*. *Ieroúsalem* aparece unas 74 veces en el Nuevo Testamento de las cuales 63 en Lc-Hech. *Hierosólyma* es mencionada unas 36 veces en el Nuevo Testamento, de las cuales 28 en Lc-Hch. Jesús como profeta debe completar su misión en Jerusalén. Como mesías debe hacer allí su aparición final: tiene que subir a Jerusalén (9, 51; 13, 22; 17, 11). El final del ministerio de Jesús tiene su clímax en la resurrección, apariciones (en Lucas sólo en Jerusalén; no en Galilea) y ascensión en Jerusalén. La primera efusión del Espíritu Santo tendrá lugar allí (Lc 24,49 y Hch 2). Desde allí ha de realizarse la expansión del Evangelio que llegará hasta «los confines de la tierra» (Hch 1,8)[302].

Para Lucas es fundamental mostrar que la acción del Espíritu se manifiesta a lo largo de la vida de Jesús y se continúa en el discipulado de las primeras comunidades cristianas, como lo indica Piñero en sus varias referencias (1,15.41.67ss; 2,25-26; 3,16.22; 4,1.14.18; 10,21; 23,46)[303]. Simbolizar al mesonero como el Espíritu Santo y el mesón como la Iglesia, recoge este sentido teológico en la obra de Lucas.

---

[299] *Ibid*., 122-123.

[300] Antonio Piñero destaca la perspectiva teológica de la esperanza, tema también abordado en el estudio de Isabel Gómez Acebo y que es, sin lugar a dudas, inherente en situaciones dramáticas en que la vida está al borde de un hilo frente a la muerte. Referencias a ello encontramos en los relatos de la infancia de Jesús a la profecía de Zacarías (1, 68) y al final de Hechos cuando Pablo dice: «Sólo por la esperanza de Israel llevo estas cadenas» (Hch 28, 20) (Piñero, *Guía*, 361).

[301] *Ibid*., 357.

[302] *Ibid*., 365.

[303] *Ibid*., 365-366.

Lucas, sin haber recorrido quizás él mismo aquel camino, le confiere al mismo el carácter ético y sitúa su punto de partida en Jerusalén. Igualmente puede atribuir a la perspectiva teológica un carácter memorial que la redefine en términos de pasado, presente y futuro. La proclama del Reino que Jesús hace en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 14-21) establece esa conexión con la tradición profética ("–Hoy se ha cumplido ante ustedes esta profecía") que la hace pasado, presente y futuro.

La referencia a vida eterna recoge una tradición desde los tiempos de Daniel en el sentido de la existencia de otra vida después de la muerte. Mateo 27, 52-53, recoge ese eco: "… se abrieron los sepulcros y muchos santos que habían muerto resucitaron, salieron de los sepulcros y, después de que Jesús resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos". Gómez Acebo intuye en el drama del hombre medio muerto y la distancia de quienes pasan de largo, una realidad de la desesperanza, manifiesta en los tiempos presentes, a la vez urgente y desafiante hoy. Es el reconocimiento de la experiencia de fe que proviene del diferente, del samaritano, que es movido a compasión desde sus mismas entrañas.

La teología lucana en la perspectiva de Xavier Pikaza recobra el sabor del pasado, para el presente y el futuro. Es verdad que se va a Jericó, pero se vuelve también a Jerusalén. La dinámica discurre en un ir y volver, manifiesta en el samaritano. Por eso "se entiende que el auténtico pasado no es aquel que ya se ha dado en un momento y que termina; el más auténtico pasado del que el hombre se origina es a la vez la hondura de su propio presente y de su futuro. Ese es el Dios para san Lucas"[304]. X. Pikaza articula esta teología a la tradición del AT, al decir que la "ley y los profetas constituyen un tiempo de esperanza que es valioso pero pasa, ya ha pasado. No por eso es Israel para san Lucas, el recuerdo de una edad ya muerta. Su verdad y realidad en nuestra Iglesia (en que culmina) o sigue siendo por sí misma todavía un punto salvador"[305]. Por eso "desde aquí podemos volver atrás y afirmar que, aún sin saberlo, el samaritano ha escuchado la palabra de Jesús porque la cumple y ayuda al prójimo"[306].

---

[304] *Ibid.*, 229.
[305] *Idem*.
[306] *Ibid.*, 277.

Resumiendo, tenemos un amplio abanico de perspectivas teológicas que emergen del Evangelio de Lucas o de la exégesis e interpretaciones de diversos personas autoras, las cuales podemos referir de la siguiente manera: teología de la salvación, teología de la esperanza, teología del camino, teología del Espíritu Santo, teología de la resurrección, teología de la vida eterna y teología profética de la historia. Estas teologías presentan vínculos con la vida y las necesidades vitales, más que con los referentes de la otra vida y del templo. Sin embargo, también hay que reconocer la existencia de una teología descorazonada que frustra las esperanzas más vitales de quien está al borde de la muerte. Puede ser que un Dios sin entrañas pase de largo y manifieste su ausencia y lejanía frente a la víctima. Esa teología queda descalificada en la perspectiva de Lucas que contrasta la práctica del envío de los setenta con la práctica de los dos representantes de la institucionalidad religiosa del templo de Jerusalén, y quedará aún más en entredicho con la actitud del sacerdote y el levita, quienes en su "camino de Jerusalén a Jericó" no supieron hacer vida (práctica) el mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

4.3 Gestos y acciones de transeúntes diversos

Esta aproximación en el análisis teológico de la parábola del buen samaritano, nos lleva a considerar los gestos y acciones de quienes se ponen en movimiento en aquel "camino de Jerusalén a Jericó" y le dan vida y fuerza transformadora a las situaciones difíciles, complejas y conflictivas en las que se ven envueltos, o sencillamente se van yendo de largo sin que la realidad les afecte en sus vidas y en sus destinos existenciales.

Podemos preguntarnos desde la óptica del maestro de la ley, ¿qué teología irrumpe en la parábola? Pero, indudablemente, que el desafío va más allá, en tanto que han de ser consideradas las preguntas de Jesús, las acciones de los asaltantes, las actitudes de los representantes del templo de Jerusalén, los gestos del samaritano y el actuar del mesonero. Desarrollar las perspectivas teológicas en esta parábola nos lleva a plantear la tesis sobre la existencia de diversas teologías en el texto que nos desafían hacía el punto último de esta investigación (las conclusiones), tomando en consideración el desafío de hallar nuevos elementos en la interpretación de la parábola.

Alguien se levanta en el camino que recorre Jesús y sus discípulos de Galilea a Jerusalén y lanza una pregunta de alcances teológicos y existenciales. El narrador lo reconoce como un experto de la ley. El movimiento y la pregunta son, pues, elementos constitutivos de la vida de este hombre que ha transitado un camino diferente al de Jesús: el camino del conocimiento de la ley. Ante su pregunta: ("*¿qué he de hacer para tener parte en la vida eterna*?, es indudable que hay la referencia a la praxis (práctica) y a la vida eterna (reflexión teológica), una cuestión más compleja sobre la vida después de la muerte.

Así pues, la primera cuestión teológica que irrumpe en el texto es expuesta por el experto en la ley Ese quehacer del maestro de la ley se enmarca en la perspectiva del camino que Jesús ha decidido recorrer de Galilea a Jerusalén, lo que implica un modo o una manera de seguirle. Los eventos anteriores conectan con la pregunta crucial del experto en la ley. Lucas detalla pormenores de tres personas que buscaban seguir a Jesús, pero que sus praxis tambalearon ante la radicalidad de ese seguimiento (Lc 9, 57-62). Desde Samaría, lugar complicado para la mentalidad judía, había realizado el envío de los 70 (Lc 10, 1-16), con el encargo de un hacer (praxis) y habían regresado rebosantes de alegría por lo realizado en el camino (10, 17-24). Obviamente los enviados a las aldeas y pueblos a llevar la Buena Noticia del Reino, no cuentan sobre hechos del más allá de la muerte, sino que dan testimonio sobre su praxis en el más acá de la vida.

El tema de la *vida eterna* genera de por sí un debate teológico en cualquier tiempo y uno puede sospechar que sería punto de discusión en el círculo de expertos de la ley, como para que este experto lo tuviese en la punta de la lengua para formularlo en la primera oportunidad que viera a Jesús. Isabel Gómez Acebo dice que se "entabla una fuerte discusión teológica que plantea el experto en la Ley"[307]. Conviene recordar que ya en el capítulo I del análisis textual referimos una nota de Isabel Gómez Acebo sobre la pregunta: "¿Qué era la vida eterna?".

La confrontación teológica entre un maestro de la ley, conocedor de sus detalles y de sus límites y un laico como Jesús, cuya enseñanza en hechos y palabras ha sido cuestionada y puesta en entredicho por la vertiente estudiosa de donde proviene el experto

---

[307] Gómez Acebo, *Lucas,* 304.

en la ley, reviste un carácter especial. Jesús no responde a la pregunta enseguida, sino que le remite a la matriz del asunto: la Torá. Allí se ubica el punto de partida desde donde el debate podrá crecer y llevarles a un punto de encuentro y diálogo constructivo. La respuesta refiere dos citas del AT: Dt 6, 5 y Lv 19, 18, las cuales eran repetidas dos veces diarias por los judíos. Era una especie de teología aprendida y memorizada. I. Gómez Acebo manifiesta que la respuesta del jurista es novedosa, porque "en ningún lugar del AT aparecen los dos textos combinados"[308]. Más importancia adquiere este detalle, si se tiene en cuenta que fueron "los judíos de habla griega los que presionaron para unir los dos mandamientos, ya que en el helenismo existían dos reglas principales: la *eusebeia*, adoración a Dios, y la *dikaiosyne*, el amor al prójimo, y entre los judíos arameos esta unión no se produce"[309]. Ese detalle ubica al maestro de la ley como alguien de mentalidad abierta frente a los cambios y perspectivas de judíos que asimilaban los valores de la cultura helenista y lo sitúa como alguien que quiere estar actualizado en este tipo de cuestiones teológicas.

La pregunta del experto fue atendida con una contra-pregunta de Jesús, que remite a la teología del Antiguo Testamento, concretamente al Pentateuco ("*¿En la ley qué ha sido escrito*?"). Puede intuirse que es desde el horizonte del imaginario de quien ha formulado la pregunta, como él mismo se la responde ("*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo*"). La novedad de la segunda pregunta ("¿Cómo lees?"), puede relacionarse con esa particularidad de unir los dos mandamientos que ya anotara Gómez Acebo. Se trata de una primera síntesis teológica en el horizonte del experto de la ley.

Puede quedar la impresión de que Jesús ha querido despacharlo de una vez. En realidad, muchas veces somos Jesús o como este experto de la ley cuando nos hallamos ante asuntos cruciales de nuestra existencia. El narrador muestra su intención de presentar a este hombre, primero como un tramposo (v. 25) ("*para tenderle una trampa*") y, después, como alguien que busca justificarse así mismo (v. 29). ¿Por qué no podría ser una pregunta honesta y sincera acerca del prójimo? ¿Por qué no podrían existir motivos que dieran razón

---

[308] *Idem*.
[309] *Ibid.*, 305.

de una actitud desprovista de intención negativa del maestro de la ley hacia Jesús? ¿No podría haber sido impactado en lo profundo de su ser por la práctica de Jesús o lo que se decía acerca de su enseñanza en parábolas? Cuando leemos este texto, llegamos ya con una idea establecida de antemano respecto al maestro de la ley en sentido negativo que condiciona la interpretación que hagamos en adelante. Cabría la posibilidad también de que ante las palabras de acción de gracias de Jesús al Padre por el regreso exitoso de los setenta, el experto hubiese sido tocado y esto le hubiese llevado a lanzar a Jesús su pregunta. No desde una perspectiva abstracta o retórica, sino desde su experiencia existencial. Ahora bien, en el caso de que en verdad preguntaba para tenderle una trampa a Jesús y justificarse ante su segunda pregunta, esto tampoco valida una descalificación de nuestra parte, porque estamos ante la presencia de otra alteridad, de un pensar distinto, de una humanidad diferente. Las preguntas son portadoras de abrir y no cerrar horizontes.

En Lucas 11, 45-54, la unidad subyacente a la parábola del buen samaritano, encontramos un enfrentamiento de Jesús con los escribas y expertos de la ley, el círculo del experto de la ley en la parábola. Se trata de "… una implacable acusación contra los escribas (intérpretes de la ley) por sus mezquinas y prolijas interpretaciones de la ley escrita en sus enseñanzas orales"[310]. El maestro de la ley de nuestra parábola, que saca un balance favorable frente a Jesús, parece ser diferente a estos que reciben una reprimenda. Los ayes de Jesús aluden de nuevo a la teología de su grupo: "¡Ay de ustedes también, expertos en la ley, que imponen a los hombres cargas insoportables, y ustedes no mueven ni un dedo para llevarlas!"; "¡Ay de ustedes que construyeron monumentos a los profetas asesinados por sus propios antepasados!"; "¡Ay de ustedes, expertos en la ley, que se han apoderado de la llave de la ciencia! No han entrado ustedes, y tampoco han dejado entrar a los que querían hacerlo" (vv. 46-47.52). Un comentarista afirma que el experto en la ley que reclama a Jesús sobre el trato que está dando a los fariseos, puede ser el mismo de la parábola del buen samaritano, en este caso, movido por la afrenta que estaba haciendo a su grupo: "Él se opuso a esto. Sentía que también Jesús «nos» estaba insultando (hablando violentamente). Con ello quería dar a entender a todos los hombres que habían hecho una profesión del

[310] Robertson, *Imágenes verbales*, 188-189.

estudio del Antiguo Testamento y de las tradiciones rabínicas para enseñar al pueblo lo que era correcto"[311].

Con respecto a la teología de Jesús, Lucas presenta varias facetas que entroncan con los eventos que aparecen en el diálogo y en la narración de la parábola. El pasaje de la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 14-21), revela una teología en la línea profética y la tradición del jubileo, que alcanza su concreción en la respuesta de Jesús a los enviados de Juan el Bautista: "–Vayan y cuenten a Juan lo que acaban de ver y oír: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia, y dichoso aquel que no se sienta defraudado por mí" (Lc 7, 22-23). Su teología tiene un vínculo directo con la vida y con lo práctico, gesto que entrelaza con la acción concreta del samaritano. Ahí tenemos la manifestación de una teología práctica. Pero también en Lc 18, 9-30, la teología de Jesús pasa por el asunto de la vida eterna y de la riqueza, que reclama también una práctica concreta, la que precisamente le hacía falta al hombre rico. En su caso, diferente al episodio del experto, Jesús le notifica la ausencia de su práctica (Lc 10, 25-29).

Mientras Jesús confronta al maestro de la ley en el campo teológico y logran un acuerdo, el sacerdote y el levita toman distancia de esa perspectiva teológica. Ellos provienen de círculos de la teología oficial. Como dice Isabel Gómez Acebo, tanto el sacerdote como el levita, personas religiosas y dedicadas a Dios, eran muy bien considerados, por lo que una "persona que viene de estar en la presencia divina lo normal es que se muestre misericordioso con el atracado"[312]. El tema que recorre el análisis de Gómez Acebo en este punto es el de la esperanza, vinculada con el hecho de que la "vida depende de un hilo que, si alguien no lo remedia, se puede cortar", es decir "un ser humano entre la vida y la muerte"[313] (teología de la esperanza). La siguiente nota resume la perspectiva de teología que siguen el sacerdote y el levita:

> Hasta aquí queda clara la crítica a un sistema religioso cuyos dirigentes no tienen corazón. El jurista, que pertenecía al grupo de los ilustres, ¿se sentiría retratado? De

[311] Dodd, *Las parábolas*, 577.
[312] *Ibid.*, 308.
[313] *Idem*.

> momento el drama continúa, pues no surge nadie que se apiade del moribundo. ¿Mandará Dios un ángel?[314]

El sacerdote que aparece en la parábola del buen samaritano, según J. Jeremias, no sería uno de alto rango, hecho que coincide con la manera en que es nombrado: "cierto" sacerdote. Es posible que hiciera parte de "la gran masa de los simples sacerdotes"[315] y que se encontrara dentro de la siguiente clasificación:

> La división del clero en 24 clases sacerdotales, de las que cada una realizaba en Jerusalén una semana de servicio según su turno, de sábado a sábado (por eso las clases se llamaban también secciones semanales), era la disposición vigente en tiempo de Jesús. Estas 24 clases sacerdotales comprendían a todos los sacerdotes dispersos por Judea y Galilea[316].

Por su posición dentro de las funciones del templo, como clero de bajo perfil, no tendría una relevancia significativa y su teología lo sería en esa misma dirección. "Los sacerdotes vivían diez u once meses en sus casas (según la distancia entre su domicilio y Jerusalén, el viaje de ida y vuelta, que había que hacer cinco veces al año, exigía más o menos tiempo). Allí, muy raramente tenían que ejercer una actividad sacerdotal"[317]. Además, su condición laboral y económica era bastante precaria, pues dependían de los diezmos y otros tributos particulares, pero les eran insuficientes. J. Jeremias dice: "Al contrario, los sacerdotes se veían obligados a ejercer una profesión en el lugar donde residían, de ordinario un oficio manual"[318]. De esta condición podía participar el personaje de la parábola, y desde ella podremos también hacernos una idea de su teología. Según Gonzalo de la Torre[319], debemos "tener en cuenta el hecho de que la parábola hable del 'Sacerdote' y del 'Levita', como actores de la deshumanización…"[320], y agrega: del "sacerdote se dice que 'bajaba' de Jerusalén, es decir, ya realizó su culto, se siente en

---

[314] *Ibid.*, 309.

[315] Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 216.

[316] *Idem*.

[317] *Ibid.*, 223.

[318] *Idem*.

[319] Gonzalo de la Torre es un biblista claretiano de Colombia que ha trabajado las parábolas de Jesús (De la Torre, *Las parábolas*, 149-153).

[320] *Idem*.

estado de pureza legal y no quiere perderlo por contaminación con la sangre de las heridas de un impuro"[321].

Los levitas eran considerados como clero menor y se organizaban en la misma forma que los sacerdotes (repartidos en 24 secciones semanales). Dependían de jefes de grupos y estaban en grado de inferioridad con respecto a los sacerdotes. Los levitas cantores representaban el mayor rango de importancia, y aun así, según Jeremias, "… nunca se situaban los levitas cantores en el atrio de los sacerdotes, el cual estaba reservado exclusivamente a éstos…"[322]. Tales detalles pueden dar luces sobre el hecho de que la narración de la parábola toma por separado a los dos representantes del templo de Jerusalén. Los levitas, por motivos de dependencia y sumisión a los sacerdotes, alimentaban también diferencias y contradicciones con ellos y entre ellos mismos. Es llamativa la nota de J. Jeremias sobre la actitud entre levitas en el sentido de la existencia de estratos superiores y de prestarse ayuda entre sí, por el simple hecho del desempeño de diferentes oficios, lo cual refleja, de algún modo, que si entre ellos sucedía esto, qué se podría esperar frente a un extraño. La insolidaridad era parte de su conducta ante los apuros de sus mismos compañeros. Veamos:

> La distancia que, en tiempo de Jesús, separaba a ambos grupos, quedaba reflejada en la siguiente frase: «Tenemos una reconocida tradición según la cual un músico es responsable de pena de muerte si hace el servicio a las puertas por sus compañeros (levitas)». Bien es verdad que en la práctica no se era tan riguroso. Veamos lo que cuenta un relato baraíta en el mismo pasaje: «Un día R. Yoshuá ben Jamanya (levita y escriba) quiso ayudar a Yojanán ben Gudgeda (levita portero jefe) a cerrar las puertas. Yonaján le dijo: hijo mío, vuelve, pues tú eres (de la clase) de los músicos y no de los servidores del templo (literalmente: de los porteros»[323].

Gonzalo de la Torre añade que "… los levitas eran la clase empobrecida del templo. Eran aquellos que históricamente habían sido desplazados por la casta de Sacerdotes sadoquitas… Llegar a perder su turno de servicio en el templo significaba para un levita riesgo de aguantar hambre"[324]. La parábola no expresa claramente de dónde venía y hacía

---

[321] *Idem*.

[322] Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 226.

[323] *Ibid*., 229.

[324] De la Torre, *Las parábolas*, 149-153.

dónde se dirigía el levita, pero ese tipo de circunstancias que señala G. de la Torre, podrían ser también posibles en la decisión de pasar de largo.

Jacir de Freitas Faria, refiriéndose al *Shemá* en Lucas, dice que son "tres personajes, el levita, el sacerdote y el samaritano, los cuales actúan en relación a un hombre que fue víctima de los asaltantes y yacía machacado y herido en el camino entre Jerusalén y Jericó"[325]. Para una amplitud más sobre el actuar del sacerdote y el levita, en la óptica de Jacir de Freitas, tenemos lo siguiente:

> La *Torá*, venerada en Jerusalén por el sacerdote y el levita en el Templo de Jerusalén, no se percibió en el hombre caído en el camino… Los seguidores de la *Torá*, el levita y el sacerdote, regresando del culto en Jerusalén, es decir, del "servicio del corazón", no fueron capaces de cumplir la *Torá*, en la voz del pobre que les decía: "¡Cumpla la *Torá*!" "¡Haga justicia!" Cuando el judío veía a un pobre en las calles le venía automáticamente a su cabeza la *Torá* y su falta de cumplimiento. Ese hombre caído era un pobre, pues fue víctima de un asalto. Había perdido todo y yacía semimuerto a la vereda del camino. El levita y el sacerdote no amaban a Dios con el corazón, a pesar de que trataban de demostrar eso en el servicio religioso en Jerusalén… El sacerdote y el levita, tal vez hubieran pensado: "Este está muerto y no me voy a contaminar con un muerto…"[326].

Por su parte, el samaritano, viene también del trasfondo religioso-judío que subyace a los representantes religiosos que dieron el rodeo ante el herido. En sus relaciones con los judíos mediaba un conflicto de tiempo atrás y se llegaba incluso a calificar su religiosidad de sincrética. En una de las fuentes consultadas se lee:

> El término del viaje delata también las convicciones religiosas del caminante y con ello también su posición frente a los samaritanos, quienes replicaban desde antiguo con su odio al desprecio de que eran objeto por parte de los judíos, motivo que daba origen a numerosos incidentes en la ruta hacia Jerusalén[327].

Es de recordar el rechazo de la aldea de samaritanos a la acogida de Jesús en Lc 9, 53 y la reacción de dos de sus discípulos de responder con violencia. Isabel Gómez Acebo alude a los motivos de la enemistad entre samaritanos y judíos[328]. Ella dice: "Ésta es la

---

325 Jacir de Freitas Faria, "La relectura del Shemá Israel en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles", en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 40*. San José y Quito: DEI – RECU, 2001, 59.

326 *Ibid*., 59-60.

327 Josef Schmid, *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Editorial Herder, 1981, 255.

328 "No está claro cuál es el origen de la animosidad entre estos dos pueblos vecinos. Algunos apuntan a que, tras la dominación asiria, muchas de sus gentes fueron deportadas y sustituidas por personas que provenían de Babilonia. Esta mezcla de judíos con otras razas produjo el rechazo de los que se consideraban puros, pues los acusaban de sincretismo. Los samaritanos negaban estas acusaciones, pues presumían de

única perícopa del evangelio de Lucas en la que los samaritanos aparecen en una visión negativa, pues en otras salen muy bien parados. En 10,33 y 17,16 los contrapone a unos judíos, siendo los samaritanos el ejemplo a imitar"[329]. La escena de Jesús y la mujer samaritana en Juan 4:1ss., tiene conexiones con la teología que emerge en el samaritano de la parábola relacionada con la vida eterna (v. 14), donde los términos griegos referidos a vida eterna son los mismos (ζωὴν αἰώνιον). La mujer comunica a Jesús el contraste de sus experiencias religiosas: "Nuestros antepasados rindieron culto en esta montaña; en cambio ustedes los judíos, dicen que es en Jerusalén donde hay que dar culto a Dios" (Jn 4, 20).

La teología del samaritano, como la de la samaritana tienen un profundo vínculo con la vida y las necesidades vitales. No precisa de ser reconocida en un templo y en unos ritos distantes de lo que acontece en la vida y en la historia. Es la teología del camino y del pozo, de la montaña y del mesón, donde es defendida, cuidada y salvada la vida. Es la teología de la praxis que se confirma en cada uno de los pasos que sigue el samaritano para salvarle la vida al hombre medio muerto que yace en el camino. En los márgenes de la existencia, se prueba esa teología, como dirá Joseph A. Fitzmyer: "Se trata de un modelo práctico de comportamiento cristiano, con toda la radicalidad de sus exigencias y con la aprobación o rechazo de determinadas actitudes"[330].

La perspectiva teológica de los samaritanos gana un punto elevado en el quehacer del samaritano frente al hombre asaltado en el camino. Lucas lo posiciona como ejemplo y paradigma a seguir por los judíos. Su teología es práctica y concreta, por tanto, eficaz en el límite de la vida y la muerte. Sus conexiones intertextuales se extienden a otras personas que actuaron en la defensa y el cuidado de la vida, como el texto de 2 Crónicas 28, 5-15[331], la acción de Tobit frente a sus compatriotas (Tob 1 y 2) y el pasaje de Agar (Gn 21, 1-21).

---

ser los descendientes de las tribus de Manasés y Efraín… Parece que a la vuelta del destierro algunos se opusieron a la reconstrucción del templo y de las murallas de Jerusalén, lo que no ayudó a mejorar las relaciones. De hecho, acabaron alabando a Yahvéh en un santuario propio en el monte Garizim y practicando una liturgia distinta. Sólo reconocían el Pentateuco, del que tenían su propia redacción. Un mismo origen, semejantes historias fundacionales y una misma fe, pero divididos por odios ancestrales" (Gómez Acebo, *Lucas*, 285).

[329] *Idem*.

[330] Fitzmyer, *Lucas*, 277.

[331] La Hna. Genoveva Nieto Guerrero hace un estudio exegético sobre este texto, estableciendo un paralelo muy significativo con la parábola del buen samaritano en Lucas.

En el texto de 2 Crónicas, hay la mediación de un profeta que amonesta a quienes han actuado con ferocidad quitando la vida a los prisioneros (vv. 9-11), seguida su amonestación de una práctica colectiva de hombres que cuidan de la vida de las personas prisioneras. El contenido de este versículo ya fue expuesto en el capítulo II.

En igual sentido, la narración acerca del actuar de Tobit, se enmarca en la tradición religiosa de un israelita que en un contexto de muerte ("Yo robé sus cadáveres y los enterré a escondidas" [Tob 1, 18]), arriesga su vida para dar sepultura a los cadáveres de sus hermanos. Su teología es de compromiso y la narración bíblica detalla esa acción: "Me levanté y dejé la comida sin haberla probado. Lo retiré de la plaza y lo puse en una habitación pequeña hasta que se pusiera el sol para enterrarlo. Cuando regresé, me lavé y me puse a comer todo apenado" (Tob 2, 4). Y el relato de Agar, donde Dios interviene para salvar la vida del niño, dramáticamente amenazada por la muerte.

Joachim Jeremias dice que la "razón fundamental de excluir a los samaritanos era, sin embargo, su origen y no el culto del Garizín", puesto que "con la comunidad judía de Egipto no hubo ruptura a pesar de la existencia del templo de Leontópolis, ya que no había en este caso análogos obstáculos"[332]. En virtud de esto, la conflictividad no vendría tanto por motivos teológicos, sino más bien por razones de su origen, pues se los consideraba como "descendientes medo-persas extraños al pueblo"[333], aunque J. Jeremias señala que los samaritanos: "*fueron equiparados a los paganos desde el punto de vista cultual y ritual*"[334]. Al final, leemos también:

> Sólo partiendo de este trasfondo de la situación contemporánea podremos apreciar plenamente la postura del NT respecto a los samaritanos, midiendo, por ejemplo, hasta qué punto las palabras de Jesús debieron de parecer duras a sus oyentes: puso ante los ojos de sus compatriotas a un samaritano como modelo, humillante para ellos, de agradecimiento (Lc 17,17-19) y de amor al prójimo que triunfa del odio nacionalista de tan viejas raíces (Lc 10,30-37)[335].

De la extensa descripción y presentación de quienes intervienen en la narración de la parábola destacamos las siguientes líneas teológicas:

---

[332] Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 366.
[333] *Idem*.
[334] *Idem*.
[335] *Ibid*., 369.

1) *Teología de la práctica*, porque en la parábola queda demostrada la práctica del querer de Dios en el actuar del samaritano.

2) *Teología de la vida eterna*, porque hace parte del asunto generador del diálogo entre el maestro de la ley y Jesús, y representa un tema frente al cual se define la narración de la parábola para mostrar en esencia el núcleo central al que toda teología ha de apuntar.

3) *Teología de la economía*, porque la radicalidad del seguimiento de Jesús representa un definirse frente al uso de la riqueza, como en el caso del hombre rico que quería seguirle y el gesto del samaritano de usar su recurso económico en beneficio del restablecimiento del herido.

4) *Teología de los lugares vitales*, porque ellos son los lugares teológicos por excelencia, más allá de los templos y las catedrales, donde se manifiesta un Dios mantenedor y cuidador de la vida.

4.4 El camino como paradoja y conflictividad

Muchos de los estudios consultados releen el actuar de los personajes en la parábola y sacan sus conclusiones. En pocos casos, se adentran en la temática del camino como paradoja y como conflictividad humana. El camino en la obra de Lucas tiene un importante peso teológico. Esos caminos, poblados de conflictividades que se entrecruzan, se bifurcan y se hacen peligrosos; pero sobre todo poblados de humanidades diversas, de seres humanos que bajan de Jerusalén o suben de Jericó. Esos caminos por donde van y vienen vidas inciertas, envueltas en mil contradicciones y movidas por intereses diversos. Conflictividades de expertos de la ley con Jesús y de Jesús con ellos. Conflictividades de comerciantes con asaltantes y asaltantes con comerciantes. Conflictividades de sacerdotes con samaritanos y de samaritanos con sacerdotes. El camino es el escenario en donde se despliega el teatro humano de la discordia y la afinidad en causas comunes, y que es, al mismo tiempo, oportunidad de vislumbrar otras humanidades.

Uno de los diccionarios consultados facilita la comprensión del sentido de camino, ubicándolo en cuatro perspectivas: como vía de comunicación, en su uso metafórico, en la imagen de los dos caminos y empleado para designar a Jesús como camino. En los párrafos

siguientes iremos moviéndonos en esos sentidos. Nos interesan tres coordenadas en este análisis teológico. De camino, en su uso metafórico, se dice que "es quizá el símbolo más universal de la existencia humana, la metáfora que define mejor que ninguna la dinámica de la vida, a la que se asocia la idea de peregrinación"[336]. Al respecto de los dos caminos, se refiere al camino de vida y al camino de muerte, al de salvación y el de condenación, y señala que "está muy presente en la imaginería religiosa de todos los tiempos"[337]. Acerca de Jesús como camino, se afirma que "Cristo es la personificación del «camino» que da acceso al Padre, y por ende a la vida eterna (Jn. 14:6; cf. Heb. 10:19, la vía abierta entre Dios y los hombres 1 Tim. 2:5)"[338].

Según Manfred Lurker, la idea de movimiento describe un camino, pues toda "actuación del hombre pertenece al camino de su vida"[339]. Desde remotos tiempos existe la imagen de camino y todas "las religiones tratan de indicar a sus seguidores el camino recto a través de su vida". Lurker agrega que en "el mundo de las creencias iranias, la imagen del camino se extendió al camino del viaje al cielo"[340]. El camino tiene en el Antiguo Testamento un triple significado, a saber:

> En primer lugar, es el plan divino sobre el mundo, basado en el designio inescrutable de Yahvé… El segundo significado es el camino de la vida. Toda la vida del hombre es un camino (Prov 20,24), que no está oculto a Dios (Sal 139,3)… Finalmente, «camino» significa el comportamiento, la conducta de un hombre respecto de los preceptos de Dios… El «camino de la salvación» es la vida según la voluntad de Dios[341].

Para el Nuevo Testamento, afincado en que la expresión «camino de Dios» designa la conducta humana indicada por Dios (Mc 12, 14), "el punto culminante del simbolismo bíblico del camino es el testimonio de Jesús sobre sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie se acerca al Padre sino por mí» (Jn 14,6)"[342]. Puede decirse que en Jesús confluye la síntesis teológica de «camino» y en la perspectiva de Lucas ese camino le lleva a Jerusalén, a su pasión, muerte, resurrección y ascensión al cielo.

---

[336] Ropero Berzosa, "Camino", en: Alfonso Ropero Berzosa, Editor general, *Gran Diccionario*, 391.
[337] *Idem*.
[338] *Idem*.
[339] Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1994, 43.
[340] *Idem*.
[341] *Ibid*., 43-44.
[342] *Idem*.

La fuerza del término camino en griego tiene un campo semántico[343] amplio y es pertinente darle la centralidad que merece, por ejemplo, su conexión con el sustantivo ἀναστροψή y el verbo ἀναστρέψω[344]. No se trata del mero camino físico o geográfico que comunica a Jerusalén con Jericó, sino también del camino en sentido figurado y simbólico que aproxima los diversos caminos de las vidas que por allí se cruzan.

La expresión camino (ὁδω) tiene en nuestra parábola, en primer lugar, el aspecto de acción, elemento transversal en la parábola desde el principio hasta el final. Como sentido de acción, "designa la ida, la marcha, el viaje por tierra o por mar (desde Homero), y, en sentido espacial, el *camino*, el *sendero*, la *calle*, como *lugar* por donde se va, se marcha o se viaja…"[345]. En los LXX el término *hodós* es usado en sentido propio en unas 880 veces y camino corresponde en hebreo a *derek*. En "el AT está muy marcado por el hecho de que Dios ha llevado a su pueblo por un camino: de Egipto a la tierra prometida, tras cuarenta años de vagar por el desierto…"[346]. También en el AT, toda "*la vida humana* es designada como camino del hombre (Is 40,27; Job 3,23; 23,10; Sal 37,5"[347], como *conducta moral* y como voluntad de Dios. Jesús mismo se presenta como camino en el Nuevo Testamento (Jn 1, 18; 14, 4.6; Lc 1, 79)[348].

El término adquiere también el sentido de vida en general:

> La vida humana en general, o en sus diversos aspectos, puede ser llamada, igualmente, camino (Sal 119 [118], 105; Is 53, 6). Los ojos de Dios ven todos los caminos de los hombres (Jer 16, 17; 32, 19); los tiene en su mano (Dn 5, 23); y por ello es bueno

---

[343] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. I, 208.

[344] "El vocabulario derivado del verbo στρεπω [*strépō*], en el que se encuentran el sustantivo ἀναστροψη, [anastroph] y el verbo ἀναστρέψω [anastré*phō*], expresa con fuerza la idea de *cambio*. El grupo formado sobre el sustantivo ὁδς [*ódós*] designa, por una parte, el *proceso* como actividad, y por la otra, el *camino* o *rumbo*. En un tercer grupo encontramos los compuestos del verbo πατεω [*patéō*], que significan ir, andar de acá para allá sin poner acento en el cambio de lugar. Finalmente el verbo πορεύομαι [*poreúomai*] incluye la idea de dirección o finalidad, mientras que el verbo τρεχηω [*tréchō*] insiste en el esfuerzo realizado en el movimiento. Todos estos términos pueden ser utilizados en afirmaciones sobre la vida humana, en su sentido figurado de *comportamiento*, o *de llevar un estilo de vida*; conversión, mandamiento, vida, enseñanza, virtud, continencia" (*Idem*).

[345] *Ibid*., 210.

[346] *Ibid*., 211.

[347] Johannes B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona: Editorial Herder, 1985, 162.

[348] *Ibid*., 163-164.

> encomendarle nuestros caminos (Sal 37) [37], 5). Aquí se combinan el sentido propio y el figurado: cuando el hombre muere se va por «el camino de todos» (1 Re 2, 2), que todos deben recorrer (Jos 23, 14), y del que ya no se vuelve (Job 16, 22)… El criterio verdadero para la valoración del camino que sigue una persona es la voluntad de Dios. Cuando un hombre se deja guiar por ella, va por el camino de Dios[349].

El término alude también a la imagen de los "dos caminos":

> Probablemente el empleo más antiguo, dentro de la literatura judía, de la expresión «dos caminos» sea el de TestAs 1, 3-5: «Dos caminos ha dado Dios a los hijos de los hombres, dos sentencias, y dos modos de obrar y dos lugares y dos metas…». El hombre puede elegir entre luz y tinieblas (así se denominan los dos caminos en Hen [eslav] 30, 15), entre la ley del Señor y las obras de Belial (TestLev 19, 1); pero se ve amenazado por demonios que intentan desviarlos del camino (TestAs 8, 9; TestRub 2 y 3)[350].

Esta simbología de los dos caminos, los modos de obrar, los lugares y las metas hacen parte de la trama de la narración y guardan estrecha relación con la interpretación alegórica que ha tenido la parábola a lo largo de la tradición eclesial. Lucas, bajo el término camino, incluye a los cristianos: los del camino. El apóstol dirá: "Yo perseguí a muerte el camino cristiano, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres" (Hch 22, 4). En consecuencia, "debemos entender «camino», en el uso absoluto que hace Hech de este término, como designación de los cristianos y de su mensaje sobre Jesucristo, y en este mensaje hay que incluir también un determinado «estilo de vida» (camino)"[351], condensado en aquella práctica del samaritano y el mandato de Jesús al maestro de la ley: "Vete y haz tú lo mismo" (Lc 10, 37).

Según Pikaza, la centralidad en Lucas 9,51 a 19,46, la ocupa la noción de camino, de donde irrumpen los elementos teológicos que circundan la parábola del buen samaritano. El camino es señal del seguimiento de Jesús, por lo que estamos ante una sugestiva teología del camino. Por eso, el que acepta y comprende el valor de ese reino se encuentra viviendo en un tipo de vida distinta. Sus rasgos los traza Lucas de forma admirable al unir las escenas del buen samaritano (10, 25-37), de Marta y de María (10, 38-42) y de la forma del orar cristiano (11, 1-13)[352]. La esencia de esta teología del camino de Jerusalén a Jericó, se sintetiza en:

---

349 Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. I, 211.
350 *Ibid*., 212.
351 *Ibid*., 214.
352 Pikaza, *Teología de los evangelios de Jesús,* 276-277.

> La exigencia del amor al prójimo se expresa como ayuda al marginado o al que sufre cualquier tipo de dolencia. El texto no pregunta por las causas del dolor y la miseria. Ciertamente, aquí se habla de un hombre al que asaltaron de camino los ladrones. Ese hombre es símbolo de todas las personas que padecen justa o injustamente, con razones o sin ellas. El verdadero prójimo no gusta de preguntas. Ve la necesidad y ayuda. Es todo. No interesa su carácter, responsabilidad, función que ocupa. Nada se opone a la ayuda. Ni el ser de otro pueblo, enemigo o extraño. La única ley que rige en este campo es la de sentir la necesidad o la miseria ajena. Prójimo auténtico es quien da, sin preguntar ni exigir, sin buscar causa o recompensa (10, 30-37)[353].

Estrechamente vinculado al camino, está el motivo del viaje. ¿Qué había movido al hombre asaltado emprender aquella ruta peligrosa y hacia dónde dirigía sus pasos? Similares preguntas se podrían dirigir al sacerdote, al levita y al samaritano. Según F. Revilla, viaje representa en términos generales "marcha del hombre en busca de unos valores que habitualmente no se encuentran a su alcance: la inmortalidad, el conocimiento, la paz; en ocasiones la propia madurez, que le falta todavía a un joven héroe…"[354]. El viaje de Jesús a Jerusalén está enmarcado en ese horizonte y la despedida al maestro de la ley ("Vete y haz tú lo mismo") comporta un rumbo similar. El corazón de esta perspectiva en el viaje de Jesús, es descrita así: "De todo ello resulta que el viaje comporta un intento de cambio y más profundamente de liberación"[355]. Ambas líneas remueven el potencial polisémico de la parábola, y nos revelan dimensiones más profundas y complejas de lo que contiene la existencia humana en lo que antecede o sucede en el mismo viaje.

Una nota profunda alude a la motivación existencial del viaje cuando el "entorno cotidiano sujeta, limita; el viaje es la posibilidad de romper con dicha limitación, huir de ella"[356]. En ese sentido podremos también comprender que el experto de la ley hace un viaje hacia el horizonte de la vida eterna, con una estación fundamental: el encuentro y diálogo con Jesús. También Jesús salió de Galilea rumbo a Jerusalén y se topa con este caminante del conocimiento de la ley. Entonces, calan en lo más profundo estas anotaciones de Federico Revilla, tanto para los protagonistas de allá como para quienes leemos hoy la parábola: "Acaso –también– huir de sí mismo, en la medida que el entorno

---

[353] *Idem*.

[354] Federico Revilla, *Diccionario de Iconografía y Simbología.* Madrid*:* Ediciones Cátedra, 2003, 452.

[355] *Idem*.

[356] *Idem*.

haya condicionado mucho la personalidad"[357], pero con todo, lo dramático y hasta paradójico es que uno no termina de irse ni de huir de su lugar de origen o cotidiano y siempre le sonará la música y los versos de Eduardo Manrique: "No saldrá de la tierra / ni saldrá de sí mismo", porque el asunto de "la liberación interior auténtica no se sigue de un mero cambio de decoración"[358].

Nos queda por abordar una expresión que raya con los contextos actuales de viajes y caminos que recorremos: el viaje como imagen de la muerte. La parábola se nos queda en la antesala de esa dimensión, si tomamos en cuenta la expresión medio muerto (v. 30). Para Jesús, el viaje a Jerusalén presupone ir al encuentro con la muerte, como bien recogen esta confesión los evangelios sinópticos (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; Mt 16, 21; 17, 22; 20, 18; Lc 9, 22; 9, 44; 18, 33). Bíblicamente, esta imagen del viaje, como imagen de la muerte, está descrita poéticamente en Eclesiastés: "antes de que se oscurezcan el sol, la luz, la luna y las estrellas, y regresen las nubes después de la lluvia… se cierren las puertas de la calle y se pare el ruido del molino, se apague el canto del pájaro, y enmudezcan las canciones; cuando den miedo las alturas, y los peligros del camino… antes de que regrese el polvo a la tierra de donde vino, y el Espíritu regrese a Dios, que lo dio" (Ecl 12, 1-7). Conecta esta poesía con los versos de Antonio Machado: "Y cuando llegue el día del último viaje / y esté al partir la nave que nunca ha de tornar…"[359].

El análisis sobre el camino y el viaje nos deja al descubierto otras posibles dimensiones de la parábola. Más allá de ponerse en camino, con la prisa que caracteriza el seguimiento de Jesús en Lucas, sobresale la dimensión humana. Esa dimensión de viajar en medio del riesgo y no llegar al destino proyectado; de encontrarse en camino a un destino donde la amenaza de muerte es eminente. Aquellos otros caminos que confluyen en "el camino de Jerusalén a Jericó" y que quedan encubiertos en la escena del asalto y la víctima medio muerta.

---

[357] *Idem*.
[358] *Idem*.
[359] *Idem*.

4.5 Perspectiva teológica de la corporeidad

En la narración de la parábola se observa la dimensión de los cuerpos y la violencia que se ejerce sobre el cuerpo del hombre asaltado, en contraste con la acción del samaritano que atiende y cuida de este cuerpo. Los asaltantes despojaron de sus vestidos y sus pertenencias a la víctima, la golpearon y la dejaron medio muerta. Se trató de un acto de violencia contra el cuerpo; los agresores se mencionan al comienzo (v. 30) y al final de la parábola (v. 36), pero no se hace un juicio acerca de su proceder. Sobre el cuerpo medio muerto recaen las acciones judías y samaritanas, en una clara presentación de contrastes de lejanía y cercanía. El hombre medio muerto no habla en el relato, pero el cuerpo hablaría por sus heridas y gestos de dolor, por la agonía de su cercanía con la muerte, por los líquidos derramados sobre el polvo de la tierra, por su estado de impotencia y la incapacidad de valerse por sí mismo. Hablaría también por sus silencios, por sus gestos -quizás de rechazo o repulsión a ser auxiliado por un samaritano, por sus marcas en la piel a parte de sus heridas, fruto quizás de un forcejeo de resistencia ante los asaltantes. De ese cuerpo de hombre es que parece hablar Unamuno cuando escribe: el "hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come, y bebe, y juega, y duerme y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano"[360]. Una trilogía de cuerpos se rosan, se tocan y se solidarizan entre sí: cuerpo moribundo, cuerpo solidario y compasivo del samaritano y cuerpo del animal que concurre a la causa de salvar la vida. La corporeidad del animal es digna de tener en cuenta también, si se quiere reconocer que la creación se hace cómplice en el cuidado y la salvación de la vida.

Sin embargo, es preciso decir que las descripciones anteriores son más de carácter intuitivo para un lector de nuestro tiempo que propiamente lo que sería una valoración de la corporeidad en el siglo I. Probablemente la descripción del párrafo anterior estaría más cercana al concepto de corporeidad en el Antiguo Testamento que a esa misma descripción en el Nuevo Testamento. Romeo Cavedo[361] sostiene que el concepto de corporeidad es muy

---

[360] *Ibid.*, 20.

[361] R. Cavedo, "Corporeidad", en: P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988, 335-351.

complejo en el NT, dato que da para resaltar la acción samaritana con respecto al cuidado con el cuerpo del hombre agredido. No obstante, no basta con dejar apenas un planteamiento sobre la cuestión, sin precisar algunos elementos que posibiliten una mejor comprensión. Según Cavedo "la concepción veterotestamentaria del hombre es unitaria; no caben dudas sobre la verdad sustancial de esta afirmación"[362]. Así, "para indicar el cuerpo del hombre o, mejor dicho, al hombre en cuanto cuerpo, además de algunos términos bastante raros, tiene a su disposición el término *basar*, que significa primeramente carne y, más ampliamente, cuerpo"[363]. Entonces cobra relevancia lo siguiente:

> Decir *basar*, o sea carne-cuerpo, puede ya significar hombre, precisamente porque es la estructura corpórea en su visibilidad y en su condición física lo que caracteriza y denomina al ser vivo. Es ésta la razón por la que, unas cincuenta veces en el AT, el mero término *basar* indica al hombre, captando la caracterización que lo hace tal precisamente en la estructuración visible y plástica de su ser. Es *basar* lo que encierra en sí la idea de espíritu-aliento, y no viceversa; hasta el punto de que el término no se usa nunca para designar un cadáver. Así pues, hay hombre en donde se da este cuerpo vivo con todos sus elementos, ninguno de los cuales es humano si se concibe aisladamente, ya que sólo la globalidad física y visible es el hombre. Esta visión encuentra una confirmación coherente en las diversas maneras con que la lengua y la cultura del AT hablan del pensar, del sentir y del obrar del hombre[364].

La extensa referencia textual atrae la atención sobre diversos aspectos que se pueden observar en la parábola en torno a esta corporeidad, así no se la designe expresamente como corporeidad. Por ejemplo, el uso del término hombre (*anthropos*), el ver y sentir, el vendar las heridas (τὰ τραύματα) (término referido a *sôma* = cuerpo), subir el cuerpo del hombre a la cabalgadura, conducirlo a la posada, cuidar de él en la noche y encargar de su cuidado al posadero. Tales acciones recaen primeramente sobre el cuerpo, como bien lo expresan las imágenes y pinturas que a lo largo de la historia ha creado el arte. Si podemos atisbar en la remisión a los mandamientos de Levítico y Deuteronomio que Jesús hace al maestro de la ley, no se nos hará extraña esta teología sobre la corporeidad que es reformulada de una manera nueva en el actuar del samaritano. No se trata solamente del cuerpo del hermano, del vecino, del prosélito, del prójimo, sino de todo cuerpo (del ser humano) encontrado en

---

[362] *Ibid.*, 336.
[363] *Idem*.
[364] *Ibid.*, 337-338.

el camino a punto de morir. Según el *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, podemos acudir al encuentro con estas otras líneas:

> Bastan estas breves alusiones, que pueden documentarse más ampliamente hojeando cualquier diccionario de hebreo bíblico, para comprender en qué sentido se puede decir que la corporeidad es el elemento esencial en el que el hombre se identifica y se expresa; es él mismo en su cuerpo y por medio de su cuerpo; nada sucede o existe en él que no encuentre una expresión adecuada en los órganos y en los movimientos de su cuerpo… En ese sentido es verdad que el hombre del AT no se siente como un compuesto, sino como un ser unitario totalmente identificado con su corporeidad[365].

Para el Nuevo Testamento, decíamos antes que la situación es más compleja, porque el término hebreo "*basar* se desdobla por lo menos en dos términos, *sôma* y *sárx*, de los que el primero tiene el significado de cuerpo (pero puede significar, excepto en Pablo, también cadáver), y el segundo significa carne, connotando en particular la debilidad y hasta la pecaminosidad del ser humano"[366]. No nos interesa entrar en esta complejidad, sino mencionar unos elementos concretos sobre el cuerpo como elemento constitutivo del ser humano. Al respecto, el diccionario de consulta que seguimos, confiere al cuerpo, en la óptica del NT, una noción positiva: "el cuerpo es el hombre en cuanto que está inserto en el mundo, dotado de miembros y de energías que lo ponen en relación vital y fecunda con los demás y con las cosas"[367]. Y frente a aquellas visiones que lo definen como malo o negativo, se afirma que el "cuerpo es en sí mismo bueno; más que de pecados del cuerpo habría que hablar de 'pecados contra el cuerpo' (1 Cor 6, 18), es decir, contra el valor y la dignidad de la persona visible y llamada a obrar en el mundo"[368]. A esa noción de cuerpo y de corporeidad es a la que queremos aludir en el episodio del "camino de Jerusalén a Jericó", y concretamente en el cuerpo y la corporeidad del hombre asaltado y golpeado.

Indudablemente que la teología sobre el cuerpo en el NT presenta un amplio despliegue en relación a la salvación del cuerpo y su estrecha relación con la cristología (cuerpo de Cristo) y que se extiende también a la eclesiología (ver la Iglesia como cuerpo de Cristo). Recomendable es tener en cuenta el concurso de la antropología, desde donde se sugiere algo importante:

---

[365] *Idem*.
[366] *Ibid*., 338.
[367] *Ibid*., 340.
[368] *Idem*.

> También es imprescindible la exigencia de que la corporeidad se conciba como capaz y como llamada de hecho a relacionarse con Dios en la obediencia, como sucede en Cristo. Esto significa que queda excluida toda hipótesis de salvación lejos del cuerpo, ya que la soteriología cristiana es más bien la salvación del cuerpo o, mejor dicho, la de todo el hombre en su corporeidad[369].

Según Bultmann, "el cuerpo, pues, no es algo que se le adhiere al hombre externamente, algo que se agrega, por decirlo así, al hombre propiamente dicho (como p. ej. el alma): «el hombre no tiene soma, sino que él es soma»"[370], por lo que "*sôma* designa al hombre en su totalidad, como *persona*. Entendido como *sôma,* el hombre puede convertirse en objeto de su actuación, o ser sujeto de un acontecimiento"[371]. No obstante, interesa ofrecer el punto de vista sobre la negatividad del cuerpo y la corporeidad, fundada en la influencia de corrientes filosóficas y gnósticas, lo cual se percibe mejor si textualmente damos paso a la observación del siguiente enunciado:

> Mediante la afluencia de ideas platónicas y gnósticas, se produjo en la época del cristianismo primitivo una devaluación de la materia frente al espíritu, del cuerpo frente al alma inmortal. El hecho de que uno se sintiese apoyado es estos puntos de vista por ciertas expresiones del ascético Pablo, hizo que la teología de la aversión al cuerpo encontrase eco hasta nuestros días… Por fortuna se va abriendo paso, cada vez más, la intuición de que pertenece a la esencia de la fe cristiana el encontrar una relación positiva con la corporeidad[372].

Vamos concluyendo este apartado, llamando la atención sobre el aspecto de la corporeidad y los cuerpos en la parábola del buen samaritano. Ello constituye uno de los aspectos que sugiere valorar la presente investigación ante la escandalosa violencia, mutilación, agresión y desfiguración de la humanidad en sus cuerpos diversos y de la misma creación para reivindicar la corporeidad en su dimensión más integral y holística. La parábola llama a interpretarla desde la corporeidad, tanto desde la actitud de quienes pasan de largo como de quienes se detienen ante el cuerpo medio muerto para prestarle la ayuda y la atención necesaria. Aunque la narración refiera la realidad del cuerpo de un hombre que no verbaliza, fue a través del cuerpo y en el cuerpo como se concretizó una acción salvadora de la vida. La projimidad de los cuerpos, cobra vigencia hoy más que nunca.

---

[369] Puede verse en varias páginas del Diccionario el desarrollo de este concepto de corporeidad (*Ibid*., 340-343).

[370] Coenen, *Diccionario Teológico,* Vol. I, 377.

[371] *Idem*.

[372] Ibid., p. 280.

Nuestro análisis teológico desafía a una teología de la corporeidad en todo lo que ella implica a nivel de complejidad y de conflictividad humana. Nos son referentes importantes las concepciones sobre corporeidad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, donde se percibe la dimensión de corporeidad como un elemento constitutivo del ser humano en su total integridad. Nos desafía a ir en pos de aquella corporeidad de carne y hueso que intrigaba a Miguel de Unamuno, y que nos revela a los seres humanos tal como somos en nuestros puntos altos de humanidad, pero también en las flaquezas y contradicciones que nos hacen complejos ante nosotros mismos y ante los demás.

4.6 Miradas en detalle de Jerusalén a Jericó

Al ir concluyendo este análisis teológico de la parábola, queremos proyectar nuestras últimas miradas al texto y a la bibliografía, reconociendo que hemos hecho una aproximación parcial y que creemos que el texto sigue abierto en toda su polisemia de sentidos para futuras relecturas. Hemos hablado de considerar el nivel de complejidad más profundo en torno al análisis teológico del relato de la parábola. Hay diversos textos que nos aportan elementos para la reflexión, por lo que es sugerente y desafiante considerar a Javier Pikaza, Miguel de Unamuno y Dolores Aleixandre en estas miradas en detalle de Jerusalén a Jericó.

Pikaza va directo a la vida y a la cotidianidad de la teología que brota desde los vericuetos de aquel camino y de los rincones vitales de la posada. Nos habla del Dios Samaritano, con nombre propio, "que va por los caminos de la vida (cuesta arriba, cuesta abajo), o por llanuras sin fin como andaba el Señor Don Quijote". Nos recuerda que esto lo dijo muy bien Unamuno. Y continúa Pikaza: "No hay estarta ni carrejo de la vida humana por donde no pase; no hay crimen que él no sepa y quiera curar con su aceite y su vino. Este Dios Samaritano tiene un programa de tolerancia cero para todo aquello que destruya al ser humano"[373].

Con Pikaza se vislumbran nuevos horizontes interpretativos de la parábola en contextos actuales, como por ejemplo las víctimas de violaciones, de atracos violentos y de

[373] Xavier Pikaza, "El Dios Samaritano por X. Pikaza" en *Espiritualidad Caminante (cristiana y ecuménica)* (*http://wwwespiritualidadprogresista.blogspot.com/2010/07/el-dios-samaritano-por-x-pikaza.html*).

corrupción en los bancos. En otras palabras, "este Dios Samaritano es Dios de Cabalgadura (en ella carga a todos los heridos…); es Dios de aceite, que es suavidad, que es alimento, que es medicina; es Dios de vino, que es alegría y es canto"[374]… Y dice una leyenda apócrifa que hasta llegar a la posada acabaron la bota Dios y el Herido, y cantaron juntos…"[375]. Por ello, escuchando la letra de la canción colombiana "Era mi madre"[376], podremos decir también con Pikaza:

> Es quizá un Dios de guitarra, que conoce los mesones del camino donde para la gente… Y la leyenda apócrifa, que acabo de citar, dice al fin que Jesús le contó esta parábola a un buen mesonero que un día acogió en su "cortello" a Jesús y a sus discípulos, una noche de frío en que pasaban por los altos del Golán y no tenían donde dormir[377].

Continuamos con el análisis teológico de estas últimas miradas en detalle y nos encontramos con Miguel de Unamuno. Desde la perspectiva que define la trama de la parábola como de "buenos" y "malos", frente a la cual hay una abundancia desbordante de argumentaciones que machacan negativamente el obrar de unos personajes en la parábola, Unamuno dice: "Sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse, perdería su maleza, perdiendo su temporalidad"[378]. ¿Cómo llamaríamos al Dios que subyace en esas sendas que transitan el maestro de la ley, el sacerdote, el levita, el hombre agredido, los asaltantes, el samaritano y el mesonero? Nuevamente Unamuno sacude el mar de las contradicciones y nos sacude a lectores y oyentes de la parábola que podemos no ver más que contrarios en el maestro de la ley y en Jesús, buenos y malos, cercanos y distantes de Dios, piadosos y desalmados, sensibles e indiferentes. Unamuno nos invita a mirarnos en el espejo de la conciencia como ya Pablo lo había dicho en Romanos: "Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua

---

[374] *Idem*.

[375] *Idem*.

[376] Se trata de una canción popular que narra la experiencia de un hombre que se encuentra en la noche con cuatro trabajadores de cementerio que llevan un ataúd. A él se le hace extraño que a un muerto lo entierren en la noche y solicita que le muestren el muerto que llevan. Se da cuenta entonces que era su madre y pide que devuelvan el coche, porque él es su hijo y su duelo.

[377] Pikaza, "El Dios Samaritano" en *http://wwwespiritualidadprogresista.blogspot.com/2010/07/el-dios-samaritano-por-x-pikaza.html*.

[378] Unamuno, *Del sentimiento trágico*, 242.

que sale de la nieve de las cumbres"[379]. Esos parecen ser los personajes de la parábola en los cuales nos retratamos también lectores y lectoras.

Unamuno trae para sí mismo esa paradoja: "Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser. O más bien, es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar"[380]. Establecer diferencias se torna complejo. Otro texto de Unamuno alerta sobre ese actuar: "Así como no apreciamos el valor del aire, o el de la salud hasta que nos hallamos en un ahogo o enfermos, así al hacer aprecio de una persona olvidamos con frecuencia el suelo firme de nuestro ser, lo que todos tenemos de común, la *humanidad*, la verdadera humanidad, la cualidad de ser hombres, y aun la de ser animales y ser cosas"[381].

Tal horizonte se vislumbra en el diálogo entre concepciones teológicas del experto en la ley judía, de Jesús de Nazaret y la práctica del samaritano, de lo cual la parábola es la mediación para llegar a ese punto de consenso en la parte final del relato donde Jesús hace la pregunta crucial y el experto la responde en la perspectiva de una nueva teología, a la que es exhortado a seguir y poner en práctica. Demuestra ello que los pesos simbólicos del templo de Jerusalén y del monte Garizín o de los caminos que comunican las aldeas por donde pasa Jesús, pueden ser superados en sus abismos de desencuentros, sin que por ello tengan que desaparecer las diferencias, las alteridades y las contradicciones, como el rompecabezas en que nos deja Unamuno:

> La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha. No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias. Sólo se pone uno en paz consigo mismo, como Don Quijote, para morir[382].

Es de destacar el elemento de la cotidianidad como lugar teológico de donde surgen por doquier sucesos como el de la parábola del buen samaritano. María Dolores Aleixandre, vinculando también el relato de la samaritana (Jn 4, 1-42), nos dice que "los espacios

---

[379] *Ibid*., 239.

[380] *Idem*.

[381] Miguel de Unamuno, *La dignidad humana.* Buenos Aires: Editora Espasa, 1949, 11.

[382] Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. Cuarta edición. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1966, 19-20.

profanos y de intemperie en que acontecen las dos escenas (un pozo en medio del campo, un camino lleno de peligros…), fuera del abrigo de los centros de seguridad como la ciudad o el templo, aparecen como lugares de encuentro con Dios”[383]. La vida está llena de esos eventos inesperados, en los que son probadas nuestras creencias y prácticas religiosas y teológicas, tantas veces envueltas en contradicciones que nos dejan en la desnudez inexplicable, para volver a comenzar de nuevo. Resaltar el elemento de una teología profundamente humana, relativa y parcial en tantos aspectos, que más que dar razón de certezas y seguridades, nos las derrumba, porque irrumpe precisamente en medio de complejidades y conflictividades que nos desbordan.

Varias de las contribuciones recibidas para esta investigación se sitúan en la línea de los aspectos étnicos de quienes se encuentran en la narración de la parábola: judíos y el samaritano. La misma perspectiva de projimidad en su sentido más amplio se torna inclusiva de pueblos y humanidades de diversas culturas, como se verá también en la obra de Lucas proyectada más allá de las fronteras judías y samaritanas en el resplandecer de Pentecostés para la Iglesia primitiva (Hch 2, 1-13). La confluencia de la diversidad de culturas, según la perspectiva lucana, se condensa en tres versículos del Nuevo Testamento: “Partos, medos, elamitas, y los que vivimos en Mesopotamia, Judea y Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y la parte de Libia que limita con Cirene, los romanos que estamos de paso, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las grandezas de Dios” (vv. 9-11).

La última mirada a la parábola va dirigida al gesto del samaritano de cuidar la vida del herido que se prolongó en el recorrido de aquel día y llegó hasta la noche. No sabemos exactamente en qué consistió ese cuidado en la noche, pero en él (el samaritano), como en Jesús frente al maestro de la ley (“Vete y haz tú lo mismo”), hay un mandato que a veces pasa inadvertido: el mandato al mesonero (“Cuida de él”). El maestro de la ley respondió por la acción del samaritano, pero también el mesonero fue encargado de cuidar la vida de aquel hombre herido. Llama la atención que el verbo cuidar aparece en dos ocasiones, referido al samaritano, al mesonero e indirectamente al experto de la ley (“cuidó de él”) (“Cuida de él”), en cuanto a este último lo exhorta a hacer lo mismo (“–Vete y haz tú lo

[383] Aleixandre, “Buscadores de pozos y caminos”, 112.

mismo”). Lo concreto aquí es cuidar la vida. Dolores Aleixandre, resalta que este verbo de cuidar es “femenino”[384], propio del quehacer y el actuar de las mujeres, pero que en el samaritano son cuidadosamente descritas por un narrador que captó en aquellas acciones unas características femeninas para detallar un quehacer práctico y teológico.

El Dios que pasa por aquel peligroso camino de inhumanidad manifiesta y de indiferencia e insensibilidad entre sus más asiduos creyentes, es el Dios del cuidado de la vida indefensa y maltrecha, ultrajada y estropeada de diversas formas. Según Leonardo Boff, “el cuidado se encuentra en la raíz primera del ser humano, antes que haga cualquier cosa. Y, si la hace, siempre viene acompañada de cuidado e imbuida de cuidado”[385]. Boff, considerando el sentido filológico de la palabra cuidado, dice al respecto:

> Según los diccionarios clásicos de filología, algunos estudiosos derivan la palabra “cuidado” del latín *cura*. Esta palabra es un sinónimo erudito de “cuidado”, usada en la traducción de *Ser y tiempo* de Martín Heidegger. En su forma más antigua, *cura* en latín se escribía *coera* y era usada en el contexto de relaciones de amor y de amistad. Expresaba la actitud de cuidado, de desvelo, de preocupación y de inquietud por la persona amada o por un objeto que se estima[386].

4.7 Perspectiva de las dos mitades de nuestro yo

Vamos llegando al final de este capítulo del análisis teológico y quisiéramos retomar un asunto del capítulo II sobre la temática del bien y del mal, porque justamente en la parábola se entrecruzan estas fibras de lo humano en quienes atentan contra la vida expuesta en el camino; quienes con su actuar cargan históricamente el prejuicio de los malos de la película porque siguieron de largo, y quienes por tener una actitud compasiva y misericordiosa llevan por ello el rótulo de buenos. Hay un poema que problematiza en extremo esta dialéctica de la bondad y la compasión, del bien y del mal y que toca, de alguna forma, elementos de la parábola. Veamos:

SHEN-TE:

> La orden que un día me disteis / –ser buena y seguir viviendo– / me desgarró como el rayo en dos mitades. /No sé cómo ocurrió, pero no pude al mismo tiempo / ser buena para los demás y para conmigo. /Ayudar al prójimo y ayudarme a mí misma fue demasiado duro. /

---

[384] *Idem*.

[385] Leonardo Boff, *Cuidar la Tierra. Hacia una ética universal*. México D.F.: Ediciones Dabar, 2001, 32.

[386] Ibid., 91.

> ¡Ay, qué difícil es vuestro mundo! ¡Cuánta miseria hay en él y cuánta desesperación! / Tended una mano al desdichado, y os la arranca. / Ayudad a un hombre perdido, y voz mismo os perdéis. / ¿Quién podrá largo tiempo resistirse a ser malo / cuando ve morir a los que pasan hambre? / Todo lo que necesitaba, ¿de dónde iba a sacarlo? / ¡Me habría sido imposible hacerlo sin morir! / El peso de las buenas intenciones me tenía agobiada. / Pero me era suficiente cometer una injusticia / para imponer mi ley y poder comer hasta hartarme. / Algo debe de andar mal en vuestro mundo. / ¿Por qué es recompensada la maldad?, /por qué tan duras penas aguardan a quienes prodigan la bondad? / ¡Ay, encerrado en mi alma un tal deseo de ternura! / Pero también un secreto saber, / pues mi nodriza me lavó en el agua del arroyo. / Eso me dio una mirada aguda. / La compasión me hacía tanto daño que en loba furiosa me trocaba, tan sólo al ver a los menesterosos. /Y me convertía en otro ser. / Mis dientes se cambiaban en colmillos, / y las buenas palabras sabían a ceniza en mi boca. / Dar me hacía dichosa. / Ver un rostro feliz, me colmaba de gozo. / Condenadme: todos mis crímenes los cometí para ayudar al prójimo, / para amar a mi amor y salvar a mi hijo de la miseria[387]

El poema de Shen-Te no puede ser más diciente de nuestra realidad humana y del nivel profundo de complejidad en la parábola del buen samaritano. Bertold Brecht retrata la vida en un poblado de Europa en la primera mitad del siglo XX, y en la vida de una mujer vendedora de su cuerpo para poder sobrevivir, quien a raíz de la visita de unas divinidades emprende el viaje de convertirse en dueña de una tienda y llegar al límite de sintetizar su vida en el poema. Allí toca dimensiones de gran calado existencial, que nos ayudan a ver otras perspectivas y posibilidades frente a quienes intervienen en la trama de la parábola. Aquello de "–ser buena y seguir viviendo– / me desgarró como el rayo en dos mitades", lo que significa la dimensión de vivir desgarrados en el día a día ante esas dos mitades del seguir siendo buenos y no serlo al mismo tiempo. Vivir partidos y partidas como dilema existencial, sobre todo en aquello que el poema toca y nos traspasa: "No sé cómo ocurrió, pero no pude al mismo tiempo / ser buena para los demás y para conmigo". Lo dramático está en esa dimensión existencial del no "sé cómo ocurrió" (el filo hondo de la contradicción), de lo que siempre anida en nuestra conciencia cuando obramos lo contrario de lo que creemos que son nuestras convicciones más profundas. Hemos también de imaginar y sospechar ese dilema para el maestro de la ley, el sacerdote, el levita, el samaritano y el mesonero. Por ello, la expresión ayudar "al prójimo y ayudarme a mí misma fue demasiado dura", toca con la condición de ser prójimos de sí mismos.

A la luz del poema de Shen-Se se puede intentar hacer una relectura desde el hombre caído y desde el samaritano que se acerca en condición de prójimo, tópicos que pueden ser aportes nuevos

---

[387] Bertold Brecht, *El alma buena de Se-Chuan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión S.C.A., 1964, 127-128. La referencia está tomada de: De Andrés, *Diccionario Existencial Cristiano*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2004, 41.

a esta investigación. Sobre el primer personaje no se tiene ninguna verbalización, aunque la narración recae sobre él como expresión céntrica de la parábola. Pudo ser posible, tanto en él como en el samaritano, esta otra realidad: "Tended una mano al desdichado, y os la arranca. / Ayudad a un hombre perdido, y vos mismo os perdéis". En la complejidad humana esa es también una probabilidad no exenta de riesgos. Por ejemplo, el samaritano, tan humano y no tan angelical como se lo presenta, ¿acaso no viviría esta misma disyuntiva de Shen-Se? El ser comerciante y tener dinero para cubrir las demás atenciones del herido, no hablaría también que habría asaltado injustamente a otros? ¿No sería antes y después del "camino de Jerusalén a Jericó" otro ser humano partido y perdido como dice Shen-Se?

La óptica de estos dos versos ("¿Quién podrá largo tiempo resistirse a ser malo / cuando ve morir a los que pasan hambre?"), nos siembran en lo concreto y real de la existencia humana y aterrizan cualquier brote idealista de no retroceder o desandar lo andado. Es como la permanente dialéctica de la vida que en un instante nos desnuda de la humanidad que somos y nos convierte en medio muertos o muertos por completo. Esa parece ser la profundidad de Shen-Se ("Todo lo que necesitaba, ¿de dónde iba a sacarlo? ¡Me habría sido imposible hacerlo sin morir!"), semejante a aquel pasaje de Juan: "Tomás, por sobrenombre «el Mellizo», dijo a los otros discípulos: –Vamos también nosotros a morir con él" (Jn 11, 16). Vida y muerte constituyen una especie de péndulo en el que gravita la existencia de Shen-Se, de los personajes de la parábola y de quienes somos lectores y lectoras.

Su relectura de la vida describe cómo el proceso de ser buena y ayudar al prójimo es una especie de muerte, pero "me era suficiente cometer una injusticia / para imponer mi ley y poder comer hasta hartarme". He ahí lo paradójico de nuestra existencia que resulta más fácil cometer una y hasta mil injusticias para vivir y hacer que otros seres humanos mueran, con tal de comer hasta hartarnos. Emerge una temática de constante actualidad histórica y surgen las preguntas que desconciertan: "¿Por qué es recompensada la maldad?, ¿por qué tan duras penas aguardan a quienes prodigan la bondad?". Ciertamente una temática que también encontramos en Eclesiastés: "En mis días sin sentido he visto de todo: hombres honrados que perecen a pesar de su honradez, malvados que sobreviven a pesar de su maldad. No seas justo en exceso, ni te hagas demasiado sabio. ¿Para qué darte un mal rato?" (Ecl 7, 15). En este océano de la dimensión humana describe Shen-Se su propia vida y su conclusión concuerda con lo desconcertante del relato bíblico: "No seas malvado en exceso, ni seas irreflexivo. ¿Para qué morir antes de tu hora? Mantén el equilibrio entre ambas cosas, porque si temes a Dios, todo te irá bien" (Ecl 7, 16-18). Y Eclesiastés concuerda también con

Shen-Se en ese sinsentido: "… hay justos que sufren lo que merecen los malvados, y malvados que disfrutan lo que corresponde a los justos" (Ecl 8, 14).

La parte final del poema muestra en esencia las dos tendencias que perviven en lo más hondo del ser humano, que nos deja rotos y trozados en las dos mitades que señala Shen-Se: "¡Ay, encerrado en mi alma un tal deseo de ternura! / Pero también un secreto saber, / pues mi nodriza me lavó en el agua del arroyo. / Eso me dio una mirada aguda"[388]. De la imagen de nuestra propia cárcel donde vamos muriendo en nuestro deseo de ternura y de humanidad, emerge también un secreto saber (la potencialidad transformadora), la imagen de mi nodriza que me lavó en el gua del arroyo (nuestra propia samaritana o samaritano que llevamos dentro) y la imagen del agua del arroyo, como aquel símbolo de que se valió nuestra conciencia profunda para darnos esa mirada aguda y profunda de lo que en esencia somos. Sin embargo, la complejidad profunda estaba ahí también agazapada, porque aquella compasión me dañaba y me trocaba en loba furiosa, con solo ver a los menesterosos. Era como el paso de tratar de vivir en coherencia y caer en la contradicción, y quedar siendo otro ser diferente, desconocido hasta de sí mismo. No pueden ser menos impactantes las imágenes de los dientes que se cambiaban en colmillos y las palabras con sabor a ceniza. Y a pesar de ello, al mismo tiempo, sentirse dichosa con el dar y gozar al ver otro rostro feliz.

El punto alto de la teología en este poema puede sintetizarse en dos versos: "¡Ay, qué difícil es vuestro mundo!" y "Algo debe de andar mal en vuestro mundo". Ella se refiere al mundo de los dioses, pero también al mundo concreto y real de los seres humanos. La clave para desenredar dicha paradoja la vislumbra Eclesiastés en la búsqueda del equilibrio y en el temor a Dios. En el poema la podemos hallar en el acto de liberar el deseo de ternura encerrada y en el secreto de la sabiduría simbolizada en la nodriza que nos lava en las aguas del arroyo. Pareciera que las divinidades no pasaran de largo ante estas complejidades del ser humano y, en últimas, acogiesen esa complejidad en Eclesiastés y en la vida de Shen-Se, sin el peso aplastante de la condena y los prejuicios.

4.8 A modo de síntesis

El análisis teológico de la parábola no pretende agotar la multiplicidad de sentidos que emergen de la narración, de los personajes que la dinamizan, de sus interacciones, de los hilos y conexiones que posibilitan sus conexiones con los aportes de la diversidad de personas autoras que hacen fecunda la diversidad teológica en otros contextos. Se trata de

---

[388] *Idem*.

una aproximación parcial que destaca niveles de análisis teológico, discutibles y no acabados, abiertos al cuestionamiento y al enriquecimiento colectivo. En la parábola, según varias de las fuentes consultadas, podemos hallar teologías que niegan la vida, porque en el proceder del experto de la ley y los representantes del templo, sobresale la teología oficial, del legalismo, la exclusión y la deshumanización, discordante con aquella pregunta fundante que lanza el experto de la ley, situada más allá del plano de su mundo legal y ritual y que posibilitan su reflexión teológica con Jesús. La vida eterna, como manifestación de vida plena y digna es asunto crucial de toda teología que haga una apuesta por la vida en extremos límites con la muerte.

Sin embargo, se pueden vislumbrar otras teologías alternativas a estas teologías contrarias a la vida, como aquella que emerge desde el mundo de los samaritanos: una teología de la vida, práctica y concreta. Se trata de la teología de los sectores marginados y excluidos, como era el caso de los samaritanos y samaritanas, el caso de Tobit y de Agar, que se tornan en transgresores frente a los poderes religiosos, políticos, sociales, militares y patriarcales. Los hombres que se oponen a la esclavitud y la violencia extrema en 2 Crónicas 28, 5-15 y logran la liberación de los prisioneros. Con su acción logran también contribuir a restablecerles los bienes que les habían sido arrebatados y los regresan a sus raíces. Tobit transgrede las órdenes del rey y guarda una tradición por el cuidado de los cuerpos (vivos y muertos) de sus compatriotas. Agar encuentra la acción salvadora de la divinidad en las condiciones más extremas, es decir, en el límite de la vida y la muerte, emergiendo de un pozo de agua.

Conviene destacar una nota teológica sobre el poema de Shen-Se que conecta también con Eclesiastés. ¿Cuál es el Dios que está detrás de este mundo paradójico y complejo en que vive esta mujer, donde al justo y al pobre no les va bien, mientras que a los de actitudes malvadas la vida les sonríe? ¿Cómo leer teológicamente aquello de que tantos crímenes se cometan al ayudar al prójimo? Es como si Shen-Se inquiriese a Dios por su silencio frente a ese mundo en el que hay algo que no anda bien. Eclesiastés responde desde una teología del temor de Dios, que no es miedo, sino tratar de andar según su voluntad y su sabiduría. Parecería que en la condición de debilidad humana en que vivimos, Eclesiastés acoge “la teoría del ‘justo medio’”, porque “queda intacto, de todo modos, el

desconcierto frente a esos consejos tan paradójicos: no exageres en ser justo y sabio porque te arruinarías; no exageres en maldad y necedad, porque recibirías un final prematuro"[389].

Desde las fuentes del AT hasta nuestros propios contornos geográficos, sociales y humanos, queda estampada la impronta de la conflictividad humana, como uno de los elementos a reflexionar en una relectura actual de la parábola. Al revés de lo que estas premisas siembran y cosechan, deberíamos reconocer que somos tan complejos y complejas, que en un momento o al mismo tiempo, somos unos u otros personajes de la parábola. Apostamos por una teología de rostro humano, sencilla y práctica, que reconoce nuestros límites de fortaleza y de vulnerabilidad. Una teología del cuerpo y de la corporeidad de carne y hueso, parafraseando a Unamuno, que nos retrata como somos.

---

[389] Gianfranco Ravasi, "Cohélet", en: P. Rossano et al, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991, 176.

CONCLUSIONES

No es casualidad la escogencia de la parábola del buen samaritano para enfrentar este trayecto de la maestría y compartir algunas conclusiones sobre la investigación llevada a cabo, la cual lleva por título *El cuidado de la vida en la paradoja de la conflictividad humana: Una relectura de Lc 10, 25-37*. Nuestro deseo fue el de responder al hecho de que ante el límite de la vida y la muerte, surge una complejidad que nos desborda, porque también somos parte de esta conflictividad existencial y humana. Con frecuencia respondemos desde niveles limitados de comprensión y nos privamos de abordar realidades más profundas del acontecer cotidiano y humano. Nos sorprendemos de las acciones que hicimos o dejamos de hacer en momentos que demandaban una respuesta y una responsabilidad de nuestra parte.

El balance final que podemos hacer de esta experiencia de encuentro con el texto de la parábola se parece a aquel fulano que encontró en un momento de su vida que no era del todo cierto lo que le habían pintado. Y es que frente a la alegoría[390] el texto mismo ha sido también asaltado en el "camino de Jerusalén a Jericó". Ha sido "destrozado" en palabras de Françoise Dolto. Este es, pues, el primer registro de conclusiones sobre el estudio de la parábola.

Frente al peso de la alegorización, acogemos la corporeidad como una clave de lectura que clama y grita desde lo más profundo y diverso que podamos imaginar. En el cuerpo del texto mismo, gimen los cuerpos diversos que habitan en él o que apenas si sobreviven. Si la alegoría se llevó los sentidos del texto a las nubes y a otros mundos divinos y espirituales, la parábola nos sigue hablando en los cuerpos de carne y hueso que fueron violentados y agredidos en aquel camino. Los cuerpos caídos y medio muertos que están sobre el camino o que transitan por él, a veces más muertos o heridos que el mismo cuerpo visto en la parábola. Tal es la realidad y el desafío que irrumpen desde la corporeidad diversa en la narración, que nos interpela y nos emplaza desde los cuerpos del

[390] "La exégesis alegórica es el método exegético que, mediante una transposición simbólica de la significación de las palabras, procura descubrir en la Escritura otros sentidos además del sentido literal" (H. Haag, A. van den Born y S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963, 658).

experto de la ley, Jesús, el hombre medio muerto, los asaltantes, el samaritano y el mesonero.

Esa corporeidad agredida, asaltada, violada, negada y estigmatizada sigue clamando hasta Dios en estos tiempos. Los cuerpos sin vida en el camino o en el límite de la misma, son la expresión viva y escandalosa del punto hasta el que ha llegado nuestra complejidad y conflictividad humanas. ¡Cómo no hacer presencia acá de los dramas humanos y existenciales del conflicto armado en Colombia! ¡Cómo no hacer memoria de los cuerpos que destrozaron las motosierras de los paramilitares! ¡Cómo no recordar los cuerpos humanos que tragaron los ríos, los mares y los basureros en la Colombia que recibió la consagración religiosa al Sagrado Corazón de Jesús! ¿Cómo no indignarse ante las "Casas de pique" que existen en Buenaventura (Colombia)?, donde los cuerpos son picados y arrojados en pedazos al mar[391]. ¿Cómo es posible cerrar los ojos y los oídos a la realidad de los abusos y las violaciones sexuales en muchos lugares del mundo? La atroz violencia contra los cuerpos a los que se les quema y desfigura con ácidos químicos son los asaltos de hoy en las calles colombianas. Aquel "camino de Jerusalén a Jericó" se extiende hasta nuestros días en la diversidad de cuerpos caídos que demandan acciones prontas, concretas y eficaces. Ante esta inmediatez vital, de la que también se empapa el Evangelio de Lucas, quedan en la perplejidad noticias de los diarios que se ocupan en destacar detalles secundarios de las mutilaciones de los cuerpos y esconder sus aspectos más profundos y reales.

Por ser creación divina todo cuerpo es sagrado más allá de que se encuentre en comunión o alejado de la divinidad que lo creó, por tanto, es muy difícil encontrar justificación que legitime el consentir, programar y violentar los cuerpos. La corporeidad clama por ser respetada y cuidada en su dignidad humana y divina. Hasta las entrañas se revuelven cuando una persona cuenta que otros hombres decapitaron a un ser humano, pero que era falso que patearon su cabeza como un balón de fútbol, porque eso rayaba "con la

---

[391] Esa es la forma de paralizar a una sociedad o comunidad a través del miedo y el terror. La parábola no es, pues, extraña a esta realidad de violencia extrema y desalmada.

morbosidad y con una depravación psicológica”[392]. Escalofriante testimonio de violencia al cuerpo de un campesino, símbolo de incontables testimonios donde la parábola del buen samaritano es desbordada en su corporeidad. Todavía hoy se sigue alegorizando la parábola, viendo en la cabalgadura, la figura de Cristo; en los asaltantes, los demonios; en el hombre asaltado, la humanidad expulsada del paraíso; en el samaritano a Jesús; en los representantes de la religión, el Antiguo y Nuevo Testamento; en Jerusalén, el cielo y el Edén; en Jericó, el mundo, y al experto de la ley con la intención de engañar a Jesús. En la alegoría que transportó los sentidos de la parábola a otros mundos, no cabe identificar la corporeidad del herido con la corporeidad de Jesús.

Frente a la parábola del buen samaritano podemos quedarnos en un nivel superficial, viendo personajes “buenos” y “malos”. Sin embargo, si la abordamos desde las dimensiones de la complejidad y la conflictividad humanas, entonces podremos tener una mirada que enfoque otros aspectos de quienes transitan en ella e incluso fuera de ella. El retrato de “buenos” y “malos” cambia porque en lo concreto de la existencia humana, esa visión de dos planos queda irremediablemente rebasada y desbordada. No somos lo uno, sin ser lo otro al mismo tiempo. En este mismo instante puedo realizar una acción humana en favor de la vida de un semejante y, sin embargo, poco después puedo realizar una acción contraria y transformarme en un asaltante de ese mismo semejante o de otro. Esa es la paradoja, la complejidad y la conflictividad humana, inherentes a nuestro ser profundo. Por tanto, este es nuestro segundo registro de conclusiones sobre el acercamiento a la parábola.

Somos complejos, contradictorios existencialmente, hasta extraños y desconocidos a veces para nosotros mismos. Las escenas de la parábola pueden trasladarse hasta lo profundo de nuestras propias vidas y reconocer lo que llevamos de expertos de la ley, de víctimas agredidas, de asaltantes por los caminos, de sacerdote que pasa de largo, de samaritano compasivo, de mesonero cuidador de la vida y de Jesús que nos acoge en todo esto que somos y nos ofrece en gratuidad la salvación. Tal es nuestra complejidad, que podemos acogerla como una clave de lectura de la parábola, urgente y necesaria para las

---

[392] La fuente es tomada de Reconciliación Colombia, “El campesino con cuya cabeza jugaron fútbol los paramilitares” en *http//www.reconciliaconcolombia.com/* y publicada en la Revista Semana, Sección Nación del 31 de Julio de 2015.

comunidades y pueblos que nos debatimos en largos conflictos históricos de violencias que parecen no sanarse y no curarse.

Leer la parábola desde esta clave de lectura problematiza a profundidad la acción humana en cualquier circunstancia de la vida. Pone al desnudo nuestras propias vulnerabilidades y posibilita reconocer las fibras humanas de las que estamos hechos. Es entonces difícil tender al sol también nuestra propia ropa. Urgimos acoger para el trabajo pastoral otras perspectivas con planos más profundos, que no hagan el rodeo a nuestras propias complejidades, paradojas y conflictividades humanas. Necesitamos destronar aquella fuerza destructora y paralizante de los prejuicios y las estigmatizaciones que también habitan en nuestro interior.

Para la sociedad colombiana y para las iglesias que despliegan ingentes esfuerzos por llevar la Buena Nueva del Evangelio en medio de una sociedad polarizada en favor de la paz y de la guerra, con esa etiqueta de "buenos" y "malos" que enarbolan los medios de comunicación, es prioritario leer la parábola desde esta clave. Habrá esperanza de superar la larga historia de violencias diversas si se crean las condiciones para reconocernos mutuamente y poder tejer y bordar la reconciliación, el perdón, la confianza, la justicia y la paz.

Este viaje, lo emprendí desde los tiempos de mi juventud, cuando tomé la inquebrantable decisión de comprometerme política y socialmente por condiciones de vida más dignas y humanas en el caserío donde vivía. Por eso, quien escribe esta tesis, no puede olvidar una noche del mes de Octubre de 1986, en que tuve que emprender el camino -pasada la media noche-, en una huida de mi tierra natal para salvar mi vida. Padre e hijo recorrimos muchos trechos del camino en silencio hasta el momento de despedirnos a la orilla de una carretera. Escaseaban las palabras en esos momentos y solo los sentimientos profundos viajaban con aquellos dos caminantes en la noche. Saramago escribía que el "viaje no acaba nunca. Solo los viajeros acaban. E incluso estos pueden prolongarse en memoria, en recuerdo, en relatos"[393], como para conectar con nuestra parábola del buen

[393] José Saramago, "Viaje a Portugal" en *www.goodreadsds.com/quotes/824851*. Consultado 03 de Agosto de 2015. Puede verse también la versión portuguesa: José Saramago, *Viagem a Portugal*. São Paulo – SP: Editora Schwarcz S.A., 1999 (No tiene numeración de páginas. El texto está al final del libro).

samaritano. El viaje implica recorrer caminos, “el camino de Jerusalén a Jericó” es esta prolongación del viaje de Jesús que no acabó en Jerusalén. Acuden nuevamente las palabras prestadas de Saramago: “Cuando el viajero se sentó en la arena de la playa y dijo: ‘no hay nada más que ver’, sabía que no era así. El fin de un viaje es sólo el inicio de otro”[394]. Este es el tercer registro de conclusiones en el acercamiento a la parábola.

Los tiempos actuales que vivimos nos desafían a tocar fibras más existenciales en la parábola como estas del camino y del viaje. Por tanto, el camino y el viaje representan una tercera clave de lectura, en tanto conectan con una dimensión implícita en la parábola: la alteridad. Se trata de una trilogía envolvente de la vida donde no es suficiente conformarse con tener claridad en el objetivo del viaje y reconocer los puntos peligrosos y críticos en el camino, sino, quizás más decisivo que lo anterior, el encuentro con la alteridad. La parábola transpira alteridad por todos sus poros y detalla niveles o grados de esa alteridad que, en últimas, es el componente humano más profundo que la hace ejemplar, ser convincente y paradigma de la potencialidad humana. Dos veces se alude al término camino en la narración (vv. 31.33), y el texto tiene como ejes transversales el motivo del viaje y el encuentro con la alteridad.

Sin duda alguna, la alteridad representa el nudo más ciego y complejo a lo largo de la trama, pues irrumpe desde el primer momento cuando se da el encuentro de dos seres diferentes: el experto de la ley y Jesús. En la escena del hombre y los asaltantes, la alteridad es negada hasta el límite de la vida y la muerte, pues es total el desencuentro entre seres humanos. El viaje y el camino son interrumpidos violentamente y de allí en adelante se sigue el desencuentro entre diferentes (hombre medio muerto y representantes del poder religioso), y se llega hasta el punto alto de la alteridad: el encuentro del samaritano con el hombre agredido y la acción de salvarle la vida. Entonces el nudo ciego que representó la alteridad dejó de ser ciego y se extendió en dirección al mesonero y al experto de la ley.

Esta dimensión del viaje, el camino y la alteridad representa uno de los desafíos más apremiantes en los tiempos de hoy, cuando cuesta tanto reconocer al diferente, aceptar su diversidad y alteridad y acoger a quien piensa y siente de manera distinta. La agresividad,

[394] *Idem*.

la indiferencia y la intolerancia se convierten en componentes sociales, religiosos y culturales de sectores humanos que no reconocen la alteridad en sus semejantes. Como lo expresara Eugen Drewermann en una de sus obras: “Ni siquiera tenemos ya sentimiento alguno hacia nosotros mismos, ni tenemos tampoco ningún sentimiento hacia las cosas y los seres vivos. Considero muy atinando lo que Schopenhauer tanto lamentó y que Albert Schweitzer recogió más tarde: que somos incapaces de una moral de la compasión”[395]. El Papa Francisco dice: “No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos”[396]. La parábola nos desafía en esa dirección y podremos, entonces, hacer también nuestras otras palabras de Saramago:

> Hay que ver lo que no se ha visto, ver otra vez lo que ya se vio, ver en primavera lo que ya se había visto en verano, ver de día lo que se vio de noche, con el sol lo que antes se vio bajo la lluvia, ver la siembra verdeante, el fruto maduro, la piedra que ha cambiado de lugar, la sombra que aquí no estaba. Hay que volver a los pasos ya dados, para repetirlos y para trazar caminos nuevos a su lado. Hay que comenzar de nuevo el viaje. Siempre. El viajero vuelve al camino[397].

Y al finalizar estas conclusiones, nada mejor que hacerlo con una evocación poética, trayendo para hoy los versos del poeta J. Donne (1572-1631):

¿Quién no echa una mirada al sol cuando atardece?
¿Quién quita sus ojos del cometa cuando estalla?
¿Quién no presta oídos a una campana cuando por algún hecho tañe?
¿Quién puede desoír esa campana cuya música lo traslada fuera de este mundo?
Ningún hombre es una isla entera por sí mismo.
Cada hombre es una pieza del continente, una parte del todo.
Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera
un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia.
Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta,
porque me encuentro unido a toda la humanidad,
por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti.
(John Donne, poeta inglés, 1572/1631)[398].

---

[395] Drewermann, *La palabra de salvación y sanación*, 12.

[396] Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato Sí'*. San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2015, 71.

[397] Saramago, *Viaje a Portugal*.

[398] Blog – Sonia Luis Carrillo (*http://hablasonialuz.wordpress.com/2009/01/11*). Fecha de consulta: Agosto 02 de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Monasterio, Rafael y Antonio Rodríguez Carmona. *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX. Introducción al estudio de la Biblia*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999.

Aland, Kurt / Johannes Karavidopoulos / Carlo A. Martini y Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies, 2006.

Aland, Kurt; Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger y Allen Vikgren. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 2001.

Aland, Kurt. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Printed in Germany by Biblia-Druck Stuttgart: United Bible Societies, 1983.

Arndt, William F. y F. Wilbur Gingrich. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Balderas Vega, Gonzalo. *Cristianismo, Sociedad y Cultura en la Edad Media: una visión contextual*. México, D.F.: Editorial Plaza y Baldés S.A., 2008.

Balz, Horst y Gerhard Schneider. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

__________ *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1998.

Bar-Efrat, Shimon. *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Bauer, Johannes B. *Diccionario de Teología Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

Benoit, P.; M. E. Boismard y J. L. Malillos. *Sinopsis de los cuatro evangelios con paralelos de los apócrifos y de los Padres*. Vol. I-II. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1975.

Blázquez Carmona, F.; A. Devesa del Prado y M. Cano Galindo. *Diccionario de términos éticos.* Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999.

Boff, Leonardo. *Cuidar la Tierra. Hacia una ética universal*, México D.F.: Ediciones Dabar, 2001.

Bonilla A., Plutarco. "¿Qué es eso llamado… «parábola»?" en Edesio Sánchez Cetina (Editor). *Descubre la Biblia I: La Biblia es literatura*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005, 448-488.

Bonilla Ríos, Daniel. "Misericordia" en Alfonso Ropero Berzosa, Editor. *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2013, 1700-1702.

Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Brecht, Bertold. *El alma buena de Se-Chuan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión S.C.A., 1964.

Brown, Raymond / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2004.

Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*. Vol. 2. San José: DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), 1979.

Casas Santamaría, Juan Alberto. "Las parábolas que siembran ceguera. Repercusiones del *logión* de Mc 4, 11-12 en la interpretación de la `parábola de la siembra' de Mc 4, 1-20" en: Carlos Eduardo Román Hernández (compilador), *Jesús histórico. Aproximaciones temáticas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015, 57-91.

Cavedo, R. "Corporeidad" en P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988, 335-351.

Cerfaux, Lucien. *Mensaje de las parábolas*. Madrid: Ediciones Fax, 1969.

Cervantes Gabarrón, José. *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999.

Chalier, Catherine. *Levinas. La utopía de lo humano*. Madrid: Riopiedras Ediciones, 1995.

Coenen, Lothar; Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I, Segunda Edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

__________ *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

Conzelmann, Hans. "El lugar de Lucas en el desarrollo del cristianismo primitivo" en Aguirre Monasterio, Rafael y Antonio Rodríguez Carmona (eds.). *La*

investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XXI. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999, 375-397.

De Andrés, Rafael. *Diccionario Existencial Cristiano*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2004.

De Freitas Faria, Jacir. "La relectura del Shemá Israel en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, *No. 40*. San José y Quito: DEI – RECU, 2001, 9-18.

De la Maisonneuve, Dominique. *Parábolas rabínicas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1985.

De la Torre, Gonzalo M. *Las parábolas que narró Jesús*. Quibdó: Ediciones Fundación Universitaria Claretianas – FUCLA, 2010.

Dillmann, Rainer. "La problemática pobre-rico en el contexto del Reino de Dios y en la relación lucana de viaje" en M. Grilli, D. Landgrave Gándara y Langner (eds.). *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas.* Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006, 115-131.

Dodd, Christian Harold. *Las parábolas del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

Dolto, Françoise. *El Evangelio ante el psicoanálisis.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

Drewermann, Eugen. *La palabra de salvación y sanación*. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

Eseverri Hualde, Crisóstomo. *El griego de San Lucas*. Pamplona: Garriga Impresores S.A., 1963.

Fausti, Silvano. *Una comunidad lee el Evangelio de Lucas*. Bogotá: San Pablo, 2009.

Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

___________ *The Gospel According to Luke X-XXIV*, The Anchor Bible Commentary, A New Translation with introduction and commentary. New York, Doubleday, 1985.

Francisco, Papa. *Carta encíclica Laudato Sí'*. San José: Conferencia Episcopal de Costa Rica, 2015.

Gallart, Miquel. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1993.

Gómez Acebo, Isabel. *Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2008.

Grilli, M; D. Landgrave Gándara y C. Langner (eds.). *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006.

Guijarro Oporto, Santiago y Miguel Salvador García (Directores). *Biblia de América*. Segunda edición. Madrid: Atenas, PPC, Sígueme y Verbo Divino, 1994.

Guijarro Oporto, Santiago. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

Haag, Herbert; A. van den Born y S. Ausejo. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

Holmes, Michael W. *The Greek New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1970.

Just Jr., Arthur A. *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística*. Madrid – Bogotá – Buenos Aires – México – Montevideo – Santiago: Ciudad Nueva, s/f.

Kittel, Gerhard / Gerhard Friedrich. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2002.

Lenski, R. C. H. *La interpretación del evangelio según San Lucas*. México D. F.: Publicaciones El Escudo, 1963.

Levinas, Emanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1994.

Levine, Amy-Jill y Marc Zvi Brettler, Editors. *The Jewish Annotated New Testament*. New York: Oxford University Press, 2011.

Lurker, Manfred. *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1994.

Lyle Jeffry, David (Editor). *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1992.

Mahecha, Guido. "Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)", en: *Aportes Bíblicos,* No. 6/7. San José: Editorial Sebila, 2008, 7-50.

Malina, Bruce J. y Richard L. Rohrbaugh. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1996.

Marguerat, Daniel (Ed.). *Introducción al Nuevo Testamento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

Marshall, Howard I. *Commentary on Luke.* New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan. William B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

Metzger, Bruce M. *Uncomentario textual al Nuevo Testamento Griego*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft: United Bible Societies, 2006.

Míguez, Néstor O. "La Parábola del Buen Samaritano· Contexto, sujeto e interpretación" en *Cuadernos de Teología,* Vol. XXII, 2003, 65-78.

Moreno Villa, Mariano. (Editor). *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. Madrid: San Pablo, 1997.

Muniesa, D. "Posada" en Alfonso Ropero Berzosa, Editor. *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2013, pp. 1998-1999.

Nieto Guerrero, Genoveva. "Entre la Violencia y la Compasión. Aproximación Bíblica, Teológica y Pastoral al Texto de II Crónicas 28", Tesina de Bachiller en Ciencias Bíblicas, UBL, 2003.

Nolland, John. *Luke 9:21-18:34.* Word Biblical Commentary 35b. Dallas, Texas. Word Books Publisher. 1993.

Orbe, Antonio. *Parábolas evangélicas en San Irineo*. Madrid: La Editorial Católica S. A., 1972.

Otero, Aurelio de Santos. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

Pedroza, Vicente Mª.; Jesús Sastre y Raúl Berzosa. *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. Burgos (España): Editorial Monte Carmelo, 2000.

Pikaza, Javier y Francisco de la Calle. *Teología de los evangelios de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Ravasi, Gianfranco. *Cohélet*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.

Revilla, Federico. *Diccionario de Iconografía y Simbología.* Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

Robertson, Archibald Thomas. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento.* Tomo 2 – Lucas. Barcelona: Libros CLIE, 1989.

Román Hernández, Carlos Eduardo, (compilador), *Jesús histórico. Aproximaciones temáticas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015,

Ropero Berzosa, Alfonso. Editor. *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2013.

Rossano, P.; G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1998.

Salvatierra Osorio, Aurora. *Reseña Bíblica. Exégesis rabínica y Nuevo Testamento.* Estella Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994.

Sánchez Cetina, Edesio (Editor). *Descubre la Biblia I. La Biblia es literatura*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005.

Saramago, José. *Viagem a Portugal*. São Paulo – SP: Editora Schwarcz S.A., 1999.

Schmid, Josef. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.

Sepúlveda Alancastro, Ricardo. "El buen samaritano: parábola de la solidaridad" en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, No. 16*, Quito / San José: Rebue – DEI, 1993, 59-71.

Sobrino, Jon. *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores, 1993.

Spinsanti, Sandro. "Cuerpo" en Stefano de Fiores, T. Goffi y A. Guerra. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1985, 419-442.

Stegemann, E. W. y W. Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

Tamez, Elsa e Isela Trujillo. *El Nuevo Testamento griego palabra por palabra. Interlineal Griego-Español*. S/l: Sociedades Bíblicas Unidas, 2012.

Theissen, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

Tiede, David L. *Augsburg Commentary on the New Testament. Luke*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1998.

Ubieta, José Ángel (Director). *La Biblia de Jerusalén.* (2da. Edición). Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Ediciones Atalaya, 1998.

__________ *La agonía del cristianismo*. Cuarta edición. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1966.

__________ *La dignidad humana*. Buenos Aires: Editora Espasa, 1949.

Vílchez Líndez, José. *Tobías y Judit*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.

Páginas de internet:

Aleixandre, María Dolores. "Buscadores de pozos y caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana", en *http://www.uisg.org/uisg/Spanish/Conferencias/Conferencia_dolores_sp.html*. Consultado: Junio 29 de 2015.

Luis Carrillo, Sonia - Blog (*http://hablasonialuz.wordpress.com/2009/01/11*). Fecha de consulta: Agosto 02 de 2015.

Luther King / Andrew Young: *http://lanecorley.com/2011/01/17/my-favorite-mlk-quotes/*.

Luther King Jr., Martin. *Beyond Vietnam*. *http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_beyond_vietnam/*.

McKinnish Bridges, Linda. "Alojamientos públicos" en *http://biblioteca-sergio-tapia-lira.blogspot.com/2009/11/mesones-y-alojamientos -públicos.html*. Consultado: Junio 29 de 2015.

Paz Ríos, Carlos. "Apuntes y aproximaciones para la construcción de la historia del hospedaje en el mundo" en *http://lacegueradelcondor.blogspot.com/2014/03/apuntes-y-aproximaciones-para- la.html*. Consultado: Junio 29 de 2015.

Pikaza, Xavier. "El Dios Samaritano por X. Pikaza" en *http://wwwespiritualidadprogresista.blogspot.com/2010/07/el-dios-samaritano-por-x-pikaza.html*.

Reconciliación Colombia, “El campesino con cuya cabeza jugaron fútbol los paramilitares” en *http//www.reconciliaconcolombia.com/* y publicada en la Revista Semana, Sección Nación del 31 de Julio de 2015.

Saramago, José. “Viaje a Portugal”, en: *www.goodreasds.com/quotes/824851*. Consultado 03 de Agosto de 2015.